

الأمة في قرن

عدد خاص من

أمتي في العالم

حولية قضايا العالم الإسلامي

١٤٢٠-١٤٢٣هـ
٢٠٠٠ - ٢٠٠١م

الكتاب الرابع

الأمة فى قرن

أنماط الفواعل والتفاعلات فى الداخل الإسلامى



مكتبة الشروق الدولية

الكتاب الرابع

الأمـة فى قـــرن

أنماط الفواعل والتفاعلات فى الداخل الإسلامى

مركز الحضارة للدراسات السياسية
Civilization Center for Political Studies

الطبعة الرابعة

مركز الحضارة للدراسات السياسية

٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى ـ الزمالك ـ القاهرة ـ ج. م. ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر ـ مكتبة المركز بالقاهرة

مجموعة من الباحثين

أمتي في العالم حولية قضايا العالم الإسلامي ـ عدد خاص: الأمة في قرن

١٤٢١ ـ ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١م

تقديم: د. نادية محمود مصطفى

القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ٢٠٠٢م

عدد الصفحات: ٤٨٨

مقاس الصفحة: ١٧ × ٢٤

رقم التصنيف: ٣٢١,٩٦

رقم الإيداع: ١٢١٧٣ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولي: ٩٧٧ ـ ٥٩١٠ ـ ٠١ ـ ٢

مكتبة الشروق الدولية

٩ شارع السعادة ـ أبراج عثمان ـ روكسي ـ القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٩ ـ ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >



الأمة في قرن

عدد خاص من

أمتي في العالم

حولية قضايا العالم الإسلامي

١٤٢٠-١٤٢٣هـ
٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م

الكتاب الرابع
الأمة فى قرن
أنماط الفواعل والتفاعلات
فى الداخل الإسلامى

مكتبة الشروق الدولية

الأمة في قرن:

عدد خاص من حولية أمتي في العالم

(٢٠٠٠ – ٢٠٠١م)

المشاركون في العدد الخاص:

د. أبو يعرب المرزوقي	د. زكريا حسنين	د. محمد الأرناوط
د. أحمد حسن الرشيدي	د. سعيد إسماعيل علي	د. محمد أحمد سراج
أ. أحمد عبد الحافظ	د. سيد عمر	د. محمد عاشور مهدى
أ. أشرف نبيه الشريف	د. سيف الدين عبد الفتاح	د. محمد على آذر شيب
د. أماني صالح	د. صبحي قنصوة	د. محمد عمارة
د. باكينام الشرقاوى	د. طه جابر العلواني	د. محيى الدين قاسم
أ. بشير سعيد أبو القرايا	د. عبد السلام نوير	أ. مصطفى دسوقي كسبة
د. جلال السعيد الحفناوى	د. عبد العزيز التويجرى	د. مصطفى منجود
د. جلال عبد الله معوض	د. عبد الله محمد أبو عزة	أ. منير الكمنتر بن الكيلاني
د. جمال الدين عطية	د. عبد المجيد فراج	د. نادية محمود مصطفى
د. حازم أحمد حسني	د. عبد الوهاب المسيرى	أ. نايل شامة
د. حسنين توفيق	د. علا عبد العزيز أبو زيد	أ. نبيل شبيب
د. حمدى عبد الرحمن حسني	د. عماد الدين شاهين	أ. هشام جعفر
د. حورية توفيق مجاهد	د. ماجدة صالح	د. وجيه كوثراني
د. داهي الفضلي		

الفهـــرس

الموضـــوع	الصفحة
تصدير	٦
الممارسات السياسية للحركات الإسلامية: بين مقاومة الاستعمار والتعامل مع النظم السياسية المعاصرة د. علا عبد العزيز أبو زيد	٧
الإسلام والسياسة فى (الوطن العربى) خلال القرن العشرين د. حسنين توفيق إبراهيم	٦٦
الملامح العامة للعمل الأهلى الإسلامى فى القرن العشرين أ. هشام جعفر.....	١٦٨
الأزهر فى قرن د. ماجدة صالح..	٢٦٠
الجامع الأعظم: الزيتونة فى القرن الرابع عشر الهجرى أ. منير الكمنتر بن الكيلانى	٣١٩
الحوزة الإيرانية أ. محمد على أذرشب..............................	٣٣٠
تحول نظام الأوقاف: مائة عام من محاولات الهدم وتجارب الإصلاح د. داهى الفضلى	٣٥٥
حول دور العسكريين فى القرن العشرين د. عبد الله محمد أبو عزة.........	٣٩٩

تصدير الكتاب الرابع

لم يكن فضاء الأمة الإسلامية الرحب ليقتصر فقط علي ذلك الدور المشهود للسياسات الرسمية في جنبات قرن مفعم بالحيوية والأحياء. ففي مقابل التحديات الكبرى التي تداعت علي الأمة كان من المحتم انبثاق أنماط جديدة من الفواعل والتفاعلات التي تمخض جانب منها عن معترك أحداث القرن، علي حين انطلق قسم آخر من الماضي محاولاً كسر أطواق التقليد والتجميد العتيقة؛ سعيًا للاضطلاع بدورها في إعادة ترتيب البيت الإسلامي ، سواء علي صعيد العلاقة مع الدخيل الاستعماري خلال الشطر الأول للقرن العشرين أو علي صعيد التعاطي مع الوريث الوطني والقضايا المثارة عبر الشطر الثاني للقرن نفسه .

حقًا، لقد تنوعت أشكال استجابات هذى الفواعل ـــ سواء في خبرة الحركات الإسلامية أو جمعيات العمل الأهلي أو المؤسسات المسيسة والمتسيسة ـــ إزاء نفس التحدي ، فضلاً عن ردود أفعالها المتباينة إزاء التحديات المختلفة . فعلي سبيل المثال ، واجهت التحدي الاستعماري خلال النصف الأول للقرن العشرين استجابات غير متجانسة من قبل الداخل الإسلامي ، تراوحت بين سبل الكفاح المسلح وطرائق إعادة التأهيل(التربوي) الممتد للأمة ، مارة بمسلكيات النضال السياسي والعمل الاجتماعي وخلافه.

ومما هو جدير بالإشارة إليه ، أن ما تبدى ـــ أحيانا ـــ من صورة تكاملية لهذا التنوع المذكور لم يحل دون دوام إشكالية الاستغراق في معالجة الاستعمار ـــ الحادث ، والانصراف عن ضرورة مقاومة داء " القابلية للاستعمار " كما طرحها مالك بن نبي .

إن تسلم الوريث الوطني لزمام الأمور مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين أحدث تحولاً نوعيًا بلا شك ، إلا أن امتدادًا ملحوظًا للتحديات راكم من إشكاليات القرن وعمق من تساؤلات كبرى حول : ديالكتيك الاستمرارية ـــ التحول ، الامتداد ـــ الاستجداد ، الوظيفة ـــ التوظيف ، الأمة الكيان المتوحد ـــ الأمة الأجزاء المتفردة ، مع ما يفرزه ذلك من تداخل الأواصر والدوائر وتماهي علاقات الداخل ـــ الخارج ... إلخ ،الأمر الذي يجدد الهموم والاستفهامات مع مطلع القرن الحادي والعشرين حول إمكانية إنتاج مشروع حضاري متكامل يقدم آليات الإجابة والاستجابة المستديمة ولا يقف عند حد المواجهة اللحظية للمواقف الطارئة .

أسرة التحرير

المـمارسات السياسية للحركات الإسلامية
بين مقاومة الاستعمار والتعامل مع النظم السياسية المعاصرة

د. علا عبد العزيز أبو زيد*

مقدمة:

يشغل العالم الإسلامي الرقعة الممتدة من شمال أفريقيا وحتى جنوب شرق آسيا، وتتوزع دوله بين آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط، هذا فضلا عن تجمعات إسلامية كبرى في أوروبا وأمريكا والاتحاد السوفييتي السابق والعالم الإسلامي، إلى جانب اتساعه المكاني، له تراث متجذر في الزمن من الحركات السياسية الاجتماعية التي ما فتئت تظهر كلما تمكنت حالة الوهن من المجتمعات الإسلامية. وهذه الحركات تكون دائمًا مدفوعة بعقيدة أصيلة مؤداها أن الانهيار هو من جراء ابتعاد المسلمين عن القيم الإسلامية الحقة، فتنهض، من ثم، مستهدفة رأب الصدع القائم بين مثل الإسلام وواقع حياة المسلمين من خلال تحرك سياسي اجتماعي يستهدف تجديد المجتمعات الإسلامية بالعودة إلى الإسلام الحق. فكان لمثل هذه الحركات -وما زال- تشكيلاتها من التنظيمات التي تتمثل في مجتمع من أصحاب الإيمان الصحيح داخل المجتمع الأوسع، ويمتزج فيها الالتزام الديني بالجهاد السياسي؛ من أجل تطهير المجتمعات الإسلامية وإعادة بنائها أخلاقيًا ودينيًا لإنقاذها من حالة الانهيار السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وإذا كانت الحركات التي انبعثت في العالم الإسلامي، في أحقابه المختلفة التي كان فيها المسلمون يحكمون المسلمين، ردت الفعل على التحدي الداخلي الراجع لظروف العالم الإسلامي ذاته من فرقة وانقسامات وضعف وانحلال، فإن حركات القرن العشرين نهضت في مواجهة التحدي الخارجي المتمثل في خطر الخضوع للغرب، سواء بصورة مباشرة في النصف الأول من القرن العشرين، أو بصورة غير مباشرة في نصفه الثاني.

والحركات الإسلامية، موضع اهتمام هذه الدراسة، هي التي تظهر عندما يتسيد عدم القبول والتمرد لدى جماعة من الناس، ثم يتبلور في تيار يستهدف إحداث تغيير في بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعي والسياسي القائم، سواء بأسلوب عنيف أو سلمي. وحينما تتوفر لهذا التيار قيادة وحد أدنى من الإطار التنظيمي، ويدخل فيه أو يلتف حوله عدد كبير نسبيًا من الناس يتبلور وعيهم بضرورة التغيير ومضمونه، فإنه يتطور ليصبح حركة[1]. فالحركات الإسلامية التي يتم تناولها في هذه الدراسة هي حركات سياسية اجتماعية؛ وليست مجرد تيارات فكرية لأنها اختارت أن تعطي

(*) ساهم في جمع المادة العلمية أ. مروة فكري

الاجتهاد عندها نجد له غاية واقعية مؤداها الاستجابة لمقصد التغيير. فالحركات الإسلامية التي يتم تناولها في هذه الدراسة هي بالأساس حركات سياسية اجتماعية، وصفة الإسلامية هي تعبير عن الإطار الفكري الذي تنطلق منه هذه الحركات، فيؤثر في إدراكها لمغزى الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في مجتمعها، وفي صياغتها لأهدافها، وفي انتخابها لاستراتيجية تحقيق هذه الأهداف.

وتهتم هذه الدراسة بمتابعة تطور الممارسة السياسية للحركات الإسلامية من مرحلة مقاومة الاستعمار في شكله المباشر إلى مرحلة الاستقلال، حيث بات تعامل هذه الحركات بالأساس مع أنظمة الحكم القومية التي تولت السلطة في الدول المستقلة، والتي كانت في معظمها علمانية، وعلى صلة وثيقة بالغرب. ولا تستهدف هذه الدراسة التأريخ للحركات الإسلامية التي نشطت في العالم الإسلامي على مدار القرن. فاتساع النطاق المكاني والزمني وتنوع الحركات الإسلامية مع كثرتها، يجعل هذه المهمة أوسع من أن تلم بها مثل هذه الدراسة التي أريد لها أن تكون محدودة الحيز. ومن ثم، تهتم هذه الدراسة تحديدًا بالبحث في الأنماط المختلفة لتفاعل الحركات الإسلامية مع أنظمة الحكم في البلدان التي تنشط فيها الحركات، وتمتد إلى التعرض لنمط علاقة هذه الحركات مع القوى السياسية الوطنية التي جاورتها في الساحة، وأيضًا مع التجمعات الإسلامية عبر الدول المختلفة، وهو ما سوف يسمح لنا بتحليل مدى حضور بُعد "الأمة" كمكون في إدراك الحركات الإسلامية. وفي كل هذا، تسعى الدراسة إلى التدليل على أنماط التفاعل ببعض النماذج الممثلة من بين الحركات الإسلامية.

أولاً : تأطير أنماط تفاعل الحركات الإسلامية: الهدف والوسيلة:

لا ينطوي العالم الإسلامي على حركة إسلامية واحدة متجانسة، بل هو يخبر حركات إسلامية متنوعة. ولكن إذا كان هذا التنوع يصدق في حق الحركات الإسلامية بسبب آليات العمل التي تنتهجها، إلا أننا نجدها متوحدة تمامًا بخصوص الهدف الذي تبتغي إنجازه، وتسلك في سبيله سبل متعددة:

(١) الهدف:

إقامة الدولة الإسلامية بغرض ترشيد المجتمع الإسلامي وانتشاله من جاهلية القرن العشرين كان -وما زال- هو الهدف المعتبر لدى كل الحركات الإسلامية، الذي يهيمن عليها، ويأتي على رأس اهتماماتها. فلم يزل يسيطر على الحركات الإسلامية جميعها هدف إعادة البناء الأخلاقي للمجتمع، بعد أن أرجعت موطن الداء إلى ابتعاد المسلمين عن القيم الإسلامية الحقة؛ كنتيجة لتغلغل القيم والممارسات غير الإسلامية. فهدف التغيير الاجتماعي والسياسي يعتبر قاسمًا مشتركًا للحركات الإسلامية التي تؤكد أدبياتها وممارساتها على حدٍ سواء على رفض قاطع للأوضاع القائمة في

المجتمعات الإسلامية ،اعتبارها تخرج عن الإسلام الصحيح، ومن ثم، كانوا وما زالوا يسعون جاهدين لإقامة الإسلام كنظام شامل لحياة المسلمين أينما كانوا، ويضحى هدفهم هو إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الصحيح من وجهة نظرهم(٢).

والواقع، أن عوامل عدة ساهمت في صياغة هذا الهدف لدى الحركات الإسلامية، كان على رأسها ما ارتأوه من تهديدات خارجية، مضافًا إليها ما اعتبروه فسادًا في الأنظمة الحاكمة، وإيمانهم أن تشابك هذين العاملين أدى إلى اهتزاز العقيدة وانحسار القيم الإسلامية في المجتمعات الإسلامية. فحركة الجهاد المصرية، على سبيل المثال، تحمل مباشرة على الغرب وعلى طائفة أهل الحكم وتابعيها من أبناء الطبقة المتغربة(٣). ويُحمِّل الإخوان المسلمون التدخل الغربي في شئون الأمة الإسلامية تبعة إفشال سعي المسلمين نحو الاستقلال الثقافي، ثم يلقون بلوم- إن لم يكن أكبر فهو مماثل- على عاتق طبقة المتفرنجين الذين تمثلوا المفاهيم الغربية، وعلى طبقة الحكام الذين يربطون مصالحهم بمصالح القوى الأجنبية، واصمين هؤلاء بأنهم طابور خامس يعمل لصالحهم داخل بلاد المسلمين(٤). وتشير حركة الجماعة الإسلامية في مصر بأصبع الاتهام للأنظمة الحاكمة التي يدعمها الغرب لتحقيق أهداف له متعددة، أدناها تحقيق مصالحه الاقتصادية بإتاحة هيمنته على ثروات المسلمين، وأعظمها إعاقة نمو الهوية الإسلامية(٥).

وهدف إقامة الدولة الإسلامية الذي اتفقت عليه كل الحركات الإسلامية جاء استجابة منها لأزمة هوية حادة واجهت المجتمعات الإسلامية في القرن العشرين. فحيث أن العالم الإسلامي في خضع أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين لاستعمار الغرب، فمعظم الشمال الأفريقي تعرض لغزو الفرنسيين الذين تنازلوا بدورهم لإسبانيا عن أجزاء في شمال وجنوب المغرب. أما ليبيا فقد خضعت للاحتلال الإيطالي من ١٩١١م وحتى ١٩٤٢م، في حين سيطر البريطانيون على مصر منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر، وحتى خمسينيات القرن العشرين. وبعد هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، تم تقسيم المشرق العربي إلى مناطق انتداب بريطانية وفرنسية. وفي إيران، تنافس الإنجليز والروس على السيطرة عليها، إلى أن حلت محلهما الولايات المتحدة في عام ١٩٥٣م. أما آسيا الوسطى المسلمة فقد خضعت لروسيا في حين خضعت الهند التي بها أقلية مسلمة ضخمة لبريطانيا التي استعمرت -أيضًا- جزر الملايو في أقصى الشرق بينما احتل الهولنديون إندونيسيا، ثم تبعهم اليابانيون. وبرغم أن معظم الدول الإسلامية قد حصلت على استقلالها -قانونًا- بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أنها ظلت -واقعا- تابعة اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا إلى دولة أو أكثر من دول الغرب. والتبعية الثقافية كانت أمَرّهم؛ لأنها في إدراك الحركات الإسلامية، تشكل تهديدًا مباشرًا للهوية الإسلامية. وهنا تكمن جاذبية الحركات الإسلامية التي تصدت -وما زالت- لهذه التبعية الثقافية، معبرة عن رغبة أكيدة للعودة للأصالة الثقافية، ورافضة التغريب على أساس أنه يشكل نوعًا من الإمبريالية الثقافية(٦). فالخميني كان يعبر عن رؤية كل الحركات الإسلامية عندما

قال "اعتمدوا على ثقافة الإسلام، قاوموا التقليد الخارجي، وقفوا على أقدامكم أنتم. هاجموا هؤلاء المثقفين المفتونين بالغرب والشرق، واستعيدوا هويتكم الحقيقية[٧]. فلقد ترددت مثل هذه الدعوة في أدبيات حركات إسلامية في كل البلدان الإسلامية التي تأثرت بشدة بالسيطرة الثقافية للغرب.

ولقد أدى رفض قيم الغرب، وأنساقه الفكرية، ونظمه القانونية، إلى رفض الأنظمة الحاكمة، والتي اتهمتها الحركات الإسلامية بالعمالة للقوى العظمى، برغم تحقق الاستقلال من الوجهة القانونية. فأدين شاه إيران بالعمالة لأمريكا، وبنفس التهمة أدين ملوك المغرب والسعودية، والسادات في مصر، ومن قبله أدين الملك فاروق بالعمالة لبريطانيا، في حين أدين الرئيس الأسد بالعمالة لروسيا[٨]. والوجه الآخر لمطالبة الحركات الإسلامية المتعددة بضرورة الوقوف أمام التغريب كان حتمية الرجوع إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. وهذا المطلب هو أحد أهم مظاهر تجذر السياسة لدى الحركات الإسلامية؛ لأن إقامة حاكمية الشريعة كانت – وما تزال- منظورًا إليها كوسيلة حيوية وشرط واجب في خدمة هدف أسمى مقدم عليها، وهو هدف إنشاء المجتمع الإسلامي، أو إعادة تأسيسه على حد قول الغنوشي- زعيم حركة النهضة التونسية[٩]. ولأن هذه الوسيلة محورية ولا بديل عنها في رؤية الحركات الإسلامية لتحقيق الهدف المقصود، فإنها ارتقت لديهم إلى منزلة الهدف، وهذا مما وضع الحركات الإسلامية ويضعها في مواجهة مباشرة مع أنظمة الحكم، فتتخذ منها إما موقف المعارضة السلمية، وإما موقف المقاومة الفدائية؛ وذلك بسبب ابتعادها عن الشريعة، وتقليدها الدول الغربية في إقامة مجتمع علماني ينسحب فيه الدين من مجال الحياة العامة[١٠]. فراشد الغنوشي يكتب أن الغزو الغربي للبلاد الإسلامية، وما سبقه وما صحبه من غزو ثقافي، والذي استمر في ظل دول التجزئة التي نشأت في أحضان المحتل، قد أقصى الإسلام عن مركزه المحوري الواجب في توجيه الحياة المجتمعية، وذلك لصالح العلمنة. ويرى الغنوشي أن هذا الغزو الثقافي قد مثل التحدي الرئيسي للحركات الإسلامية على تنوعها، والتي استجابت له من خلال السعي إلى إقامة الكيان الحضاري والسياسي الإسلامي، فإقامة الدولة الإسلامية هو التعبير الحقيقي عن الهوية الإسلامية[١١].

وعندما تجعل الحركات الإسلامية إنشاء الدولة التي تحكم بما أنزل الله هدفا لها، فهذا يعني أن المقاصد السياسية تتصدر عمل هذه الحركات. وهذا الهدف السياسي، في رؤية الحركات الإسلامية، ليس غاية مطلوبة لذاتها، ذلك أن الغاية الحقيقية هي إنشاء المجتمع الصالح. ولكن لكي يتحقق هذا الهدف لابد من إنجاز ما أمر به الشرع من تطبيق الشريعة، وهذا بدوره يتطلب إقامة دولة تؤمن بحتمية إعلاء حاكمية الشريعة. ويصبح إقامة الدولة الإسلامية على أساس حاكمية الشريعة هو السبيل لبناء المجتمع الإسلامي القويم، ويضحى إقامة هذه الدولة على قمة الأولويات المستهدفة من عمل التغيير الذي تسعى إليه الحركات الإسلامية. ولكن هذا مطلب سياسي، وهو مستمد، في فكر الحركات الإسلامية من اقتناعهم بأن السمة البارزة للدين الإسلامي هي سمة الشمولية، حيث لا

مجال فيه للتفريق بين الدين والسياسة، ولا بين المهام الدينية للدولة ومهامها الدنيوية. فلا وجود لمجتمع علمانى فى رؤية الحركات الإسلامية، حيث الإسلام عندهم دين ودولة. فالحركات الإسلامية تحرص على أن يكون للدين الدور الأسمى فى السياسة، وهذا الحرص جعل قضية الدولة ونظام الحكم فى طليعة القضايا التى اهتمت الحركات الإسلامية بمعالجتها من بداية نشأتها(١٢). فأبو الأعلى المودودى (مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان) كان يرى أن إرادة الشعب لابد وأن تخضع لشريعة الله. فالله هو خالق كل شئ، وهو من ثم مالك لما خلق وحاكمه، ومن هنا فإن الديموقراطية البرلمانية القائمة على السيادة الشعبية- وليست على الحكم الإلهى- هى ديموقراطية غير مقبولة. ففكرة حاكمية الله هى إذن محور المطالبة بالدولة الإسلامية التى تجعل السيادة القانونية لشريعة الله كدليل على التسليم بحاكميته وتكون سلطاتها محدودة بتنفيذ كل ما جاء به الشرع(١٣).

ولقد اقترن هدف إنشاء الدولة الإسلامية فى بداية القرن بالرغبة فى إعادة نظام الخلافة، بعد أن تم إلغاؤها عام ١٩٢٤، على أساس أنها شكل الدولة الإسلامية الذى يعبر عن الأمة الإسلامية وهى نظام الحكم الذى قام به الإسلام وانتشر فى أرجاء الأرض. ولقد تعلق بهذا الهدف حركة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنا، كما تعلقت به الحركات الإسلامية فى الشام والجزيرة العربية، وحركة الخلافة التى تأسست فى الهند عام ١٩١٩ جاعلة من هذا الهدف ركيزة تحركها ومبرر وجودها واستمرارها. ولقد آمن الإخوان المسلمون بأن الخلافة هدف أسمى وركن أساسي لاستعادة مجد الإسلام، ولتطبيق رسالته؛ فحسن البنا يؤكد أن الخلافة رمز للوحدة الإسلامية، وهى شعيرة إسلامية واجبة التحقيق، ومن ثم، هو يكتب أن الإخوان المسلمين يضعون فكرة الخلافة والعمل على إعادتها فى رأس منهاجهم(١٤). ولئن كان بعث الخلافة كنظام قد خرج اليوم من حقول استهداف الإخوان المسلمين وكثير من الحركات الإسلامية، إلا أن الهدف الثابت لديهم يبقى هو إقامة نظام حكم إسلامى بغض النظر عن التسميات سواء سمى جمهورية إسلامية، أو غيرها. ونظام الحكم الإسلامى هو النظام الذى يسود فيه تحكيم التنزيل فى شئون الحياة الدنيا، وتصريف مصالح البشر المدنية وفقا لأحكام النصوص الدينية، لا بحسب القوانين الوضعية. فالشريعة الإسلامية هى الأجدر بأن تكون القانون العام والخاص للبشرية جمعاء، كما يرى عبد القادر عودة(١٥).

وبالرغم من هذه المراجعة، فما زالت توجد حركات إسلامية تستهدف انبعاث دولة الخلافة تحديدًا ، بالشكل الذى سادت به فى عصرها الذهبى. عصر الخلافة الراشدة. فحركة الجهاد المصرية، وكذلك حركة الجماعة الإسلامية، تجعل استعادة الخلافة الإسلامية، التى هى عندها واجب شرعى، أمر حيوى يستدعى السعى الفورى الدؤوب بغرض تحقيقه؛ لأن ما كان للمسلمين من قوة لن يعود إلا بعودة نظام الخلافة، ومن أجل تحقق هذا لابد من مواجهة وإسقاط الأنظمة الحاكمة الكافرة التى لا تحكم بشريعة الله(١٦). ويشارك الحركتين الاهتمام بسرعة قيام نظام الخلافة حركة حزب التحرير الإسلامى الذى يتزعمه اليوم- من لندن- عمر بكرى محمد، والذى يحرص على عقد

مؤتمر سنوي تحت اسم "مؤتمر الخلافة"، يدعو إلى قيام الخلافة فى البلاد الإسلامية، أو على الأقل فى إحداها كخطوة أولى نحو الهدف الأسمى، ألا وهو تطابق حدود دولة الخلافة مع الأمة الإسلامية، ويحضر هذا المؤتمر عدد كبير من الحركات الإسلامية على اختلاف توجهاتها(١٧). وتؤكد كذلك حركة جبهة الإنقاذ الجزائرية التى تهتم بإنجاز وحدة العالم الإسلامى، على محورية استعادة نظام الخلافة. ففى برنامجها السياسى المعلن فى مارس ١٩٨٩م دعوة إلى هذه الوحدة التى تتحقق بقيام دولة الخلافة، وهى دولة تهتم بتطبيق الشريعة الإسلامية، ويمكن أن يسبقها تحقق دولة نواة فى أى من الدول الإسلامية، تخضع التشريعات فيها لأحكام الشريعة الإسلامية، ومن ثم كان سعيها الحثيث لإنجاز هذه الدولة فى الجزائر(١٨). وتتفق الجبهة القومية فى السودان مع الحركات الإسلامية فى هدف إقامة الدولة الإسلامية واستعادة نظام الخلافة، فهى تدافع عن الدولة الدينية وترى أنها تستمد مشروعيتها من كونها تقوم على أُساس القيم التى يؤمن بها المسلمون. فالنظم السياسية القائمة تفقد مشروعيتها فى رؤية الجبهة القومية؛ لأنها نظم مستبدة، واستبدادها ناتج عن فقدانها للطابع الأخلاقى الذى لا يتحقق إلا من خلال التمسك بقيم الدين(١٩).

نخلص من ثم، إلى أن إقامة الدولة الإسلامية كانت -وما زالت- هدفا ثابتا لكل الحركات الإسلامية، ولأن هذا الهدف يترجم إلى آليات عمل، فإنه يضحى عاملاً محوريًا فى المواجهة المستمرة بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة، وهى مواجهة تترجم فى أدنى مستوياتها بالمنافسة والريبة، وتصل فى قمة درجاتها إلى العداوة والصدام. وعلى الرغم من أن بعض الحركات الإسلامية ترى أن هذا الهدف يمكن تحقيقه على مراحل، بمعنى إرجاء تحقيقه إلى حين، إما بسبب التفاوت الكبير الحالى فى ميزان القوى بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة، وإما بدعوى حتمية تقديم السعى إلى إصلاح المجتمع على السعى لتحكيم الشريعة، إلا أن الهدف باقٍ دائمًا، إنما الاختلاف بين الحركات الإسلامية هو فى زمانية التحقق مما يجعلها كلها صاحبة مقصد سياسى،حيث يؤمنون أن الإسلام دين ودولة(٢٠).

(٢) الاستراتيجية:

رغم أن الحركات الإسلامية اتفقت -وما زالت- حول هدف إقامة المجتمع الإسلامى القويم بما يستلزم إحداث تغيير جذرى فى بنية المجتمع، بطرح بديل إسلامى لما هو قائم من قيم، ورغم اتفاقها على أن الوصول إلى الحكم هو وسيلة التغيير الكبرى، فتضحى إقامة الدولة فى منطلق السعى نحو إنشاء المجتمع الإسلامى المنشود هو الهدف، إلا أنهم يختلفون حول وسائل تحقيق هذا الهدف، أى حول أى الطرق أفضل للوصول إلى الحكم ؟ ولأن الحركات الإسلامية هى حركات سياسية اجتماعية بالأساس، وليست مجرد مدارس اجتهاد نظرى، كان لجدلية الوسائل منزلة كبرى فى تفكيرها.

وتعتمد الاستراتيجية التى تتبناها الحركة لتحقيق الدولة. الهدف على مجموعة متشابكة من العوامل، على رأسها طبيعة العلاقة بينها وبين نظام الحكم الذى تعمل فى إطاره، وصورة المحيط السياسى والاجتماعى الذى تجد كل حركة نفسها فيه، والذى يفرض عليها تصورًا معينًا للأولويات، وقدر النجاح الذى حققته الحركة والذى ينعكس فى قدرتها على الاستمرار والانتشار. فهذه العوامل تحدد بقدركبير ما إذا كانت الحركة ستلجأ إلى استراتيجية قوامها التغيير الشامل والحال لمؤسسات المجتمع،بما يعنيه ذلك من ضرورة استخدام القوة، أو إلى تحقيق التغيير على مراحل وبطرق سلمية[٢١].

فإذا كانت السلطة تتيح للحركة الإسلامية فرصة المشاركة فى العملية السياسية، وإذا كانت الحركة تتمتع بقدر ملحوظ من الاستمرارية والقدرة على الانتشار، فإنها عادة ما تلجأ إلى أسلوب التدرج وإلى الوسائل السلمية من أجل إنجاز الهدف. وعلى العكس من ذلك فإننا نجد على الجانب الآخر حركات أكثر ثورية تعمل على ضرورة البدء فورًا فى إحداث تحولات سياسية واجتماعية جوهرية مرجحة خيار العنف لإحداث هذه التغيرات. فالحل الثورى هو الحل الأمثل للوصول إلى الحكم، وسلوك طريق العنف الدينى فى مواجهة العنف الرسمى هو عندهم الطريق الوحيد لإحداث التغيير المنشود. ويشهد واقع تجارب الحركات الإسلامية على أن جدلية الوسائل التى تنحصر داخل ثنائية إما العنف أو الإقناع، لا تفعل بنفس الحدة القاطعة لتصنيف الحركات الإسلامية، ذلك أن العديد من الحركات الإسلامية يتنقل بقدر من المرونة فيما بين الوسيلتين، حين تقوم الحركة بين الحين والحين بعملية مراجعة لأساليب نشاطها، رامية إلى تأطير الهدف -الذى لا يتغير- بالواقع المعاش، فتعلن إما استعدادها لاتباع أساليب التغيير السلمى وتستبعد آلية الجهاد المسلح -ولو إلى حين- أو أنها ترتد من أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة إلى خيار العنف. ومثال على الحالة الأولى المراجعات التى قام بها إخوان مصر والأردن منذ السبعينيات، والجماعة الإسلامية فى باكستان أثناء فترة حكم محمد ضياء الحق، وحركتا الجهاد والجماعة الإسلامية فى مصر عندما تقدمتا بمبادرة لوقف العنف عام ١٩٩٧م. ومثال على الحالة الثانية حركة جبهة الإنقاذ فى الجزائر منذ عام ١٩٩٤م[٢٢].

وتنتشر الحركات الإسلامية التى تؤمن بحتمية التغيير الفورى للمجتمع الذى يقفز فوق المراحل، فى كل بلدان العالم الإسلامى من شمال أفريقيا وحتى جنوب شرق آسيا. فإقامة الدولة – الهدف - ، الدولة الإسلامية، لن يتم فى رؤيتهم إلا بالقوة عن طريق الجهاد المسلح. فهذه الحركات تعول على العنف ردًا على عنف الأنظمة، وتتخذ من الجهاد وسيلة لامتلاك السلطة. وقتال الأنظمة الحاكمة مشروع من وجهة نظر هذه الحركات لكونها أنظمة كافرة. فحركة الإخوان المسلمين قبل سبعينيات القرن العشرين كانت تستبيح طريق الجهاد والقتال الفدائى ضد أنظمة الحكم، على أساس أن تغيير المنكر باليد واجب لا يسقط عن المسلم إلا فى حالة العجز عنه. وعندهم أنه ليس هناك منكر أكبر من استحلال الأنظمة الحاكمة الحكم بغير ما أنزل الله. وهنا يصبح الجهاد ضد أنظمة الحكم العلمانية

الكافرة هذه فريضة على كل مسلم، وطريقًا لإحقاق الحق، ولرد عدوان هذه الأنظمة على الحركات الإسلامية(٢٣). وتؤمن حركة الجماعة الإسلامية فى مصر بضرورة الجهاد بالقوة من أجل تغيير الحكم الذى يستبدل شريعة الله بالقوانين الوضعية وإقامة الدولة الإسلامية. فالهدفان المعلنان للجماعة الإسلامية هما تعبيد الناس لربهم (إقامة المجتمع الإسلامى) ، وإقامة الخلافة على نهج النبوة (إقامة الدولة الإسلامية). والهدفان عندهما متصلان، وإحد وسائل تحقيقهما الجهاد الذى هو- عندهم- فرض عين على كل مسلم، وهو حالة مستمرة لا تنتهى إلا بالموت أو استئصال شأفة الجاهلية وإقامة الحاكمية لله(٢٤). ويؤمن حزب التحرير الإسلامى أنه لا توجد فى العالم الإسلامى فى الوقت الحالى دولة إسلامية حقية بأن ينظر إليها على أنها تجسيد صادق لإقامة الإسلام نظامًا للحياة، ولا يستثنى من ذلك لا إيران ولا السودان. فنظام الخلافة الحقيقى الذى هو نموذج النظام السياسى المنشود للمسلمين ما زال فى انتظار إعادة تأسيسه. والوسيلة المثلى لتحقيق هذا فى رؤية زعيم الحركة (عمر بكرى محمد) هى الاستعانة بالقوات المسلحة فى واحدة من الدول الإسلامية، أو فى بعضها؛ لتقوم بعمليات انقلاب هدفها الاستيلاء على السلطة، وإقامة دولة الخلافة التى تطبق الشريعة الإسلامية، ثم الانطلاق من هذه الدولة/ الدول- المركز لإقامة دولة الخلافة الإسلامية، التى تضم كل المسلمين، والتى تطابق الدولة مع الأمة(٢٥).

وتتفق حركتا الجهاد والجماعة الإسلامية مع حركة حزب التحرير فى الحديث عن دولة الخلافة على مستويين: **الأول**- هو إقامتها فى الدولة التى تعمل فيها كل حركة على حدة، **والثانى**- هو إقامة الدولة - الأمة، على أن تكون دولة الخلافة فى وطن ما هى خطوة ممهدة لإقامتها على مستوى الأمة الإسلامية. فحركة الجهاد تؤمن أن الجهاد الذى هو أداة إقامة دولة الخلافة، هو أيضًا الوسيلة الوحيدة لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية. فالجهاد يستخدم لقيادة الثورة على الحكومة الجاهلية فى كل دولة إسلامية على حده، ثم فى مرحلة تالية تقود هذه الدولة كفاحًا ، ضد الأنظمة الكافرة فى العالم أجمع، بغرض استعادته لراية الإسلام وتوحيده. فالجهاد فى غايته القصوى هو وسيلة لإقامة دولة إسلامية واحدة تكون الوعاء الذى يحتوى الأمة الإسلامية(٢٦). وتتبنى حركة الجماعة الإسلامية فى مصر نفس الدعوة، فترى أن الجهاد لا يعتبر فريضة ضرورية لإنشاء الدولة التى تقيم شرع الله وحسب، وإنما هو أيضاً فريضة لاستعادة الإسلام للأقاليم التى انحسر عنها. ولكن استعادة مجد الإسلام فى الأقاليم المحاصر فيها، لا يكون إلا باستعادة دولة الإسلام مرة أخرى، وهذا بدوره لا يتم إلا بالقوة ودون انتظار(٢٧).

وعلى عكس منطق الحركات الإسلامية التى تتبنى أسلوب التغيير السريع والفورى لإقامة دولة الإسلام، نجد الحركات الإسلامية التى تؤمن بأسلوب التغيير السلمى التدرجى لإنجاز الدولة- الهدف. فحركة النهضة فى تونس، ترى أن أداة التغيير الرئيسية هى الإقناع وليست القوة والإكراه. فترشيد المجتمع من خلال تربية أفراده تربية إسلامية صحيحة، هو السبيل الذى اختارته الحركة التونسية.

ويؤمن راشد الغنوشى أن هذا الحل التربوى السلمى يعتبر أن تغيير الأمة يبدأ من تغيير الفرد ويثق بقدرة الإنسان وكفاءته فى عملية البناء الاجتماعى. فهذا الخيار السلوكى يؤمن بقيمة الفرد ويجعل الحركة الإسلامية تستمد مشروعيتها من قدرتها على إقناع الجماهير. ومن هنا، جاء رفض الغنوشى لمنهج الإخوان المسلمين فى بداياتهم وانتقاده لحسن البنا؛ مؤكدا أنه ارتكب خطأ كبيراً عندما قدم الحركة الإخوانية بوصفها وصيًا على المجتمع. ومن نفس المنطلق كان رفض الحركة التونسية لمفهوم الوصاية الذى انطوت عليه فكرة عبد السلام فرج (حركة الجهاد المصرية) عن القلة المؤمنة أو فكرة سيد قطب عن النواة الصلبة[٢٨].

وتقدم حركة الإخوان المسلمين فى مصر خاصة فى العقدين الأخيرين نموذجا للحركة الإسلامية، التى تتبع أسلوبًا تأليفيًا يجمع بين وسائل الوعظ والإرشاد لتربية الفرد، وبين وسيلة الخدمات الاجتماعية الموجهة للمقهورين والفقراء؛ لكى تبنى لها قاعدة جماهيرية، وبين وسيلة العمل السياسى فى محاولة للوصول إلى مقاعد السلطة، أو على الأقل السعى نحو إنفاذ الشريعة الإسلامية من خلال العمل البرلمانى[٢٩]. وجدير بالذكر أن قبول حركة الإخوان المسلمين المشاركة فى العملية السياسية الوطنية، اقترن بإعلانهم القناعة بأن المقاصد السياسية- وعلى رأسها تطبيق الشريعة الإسلامية- يمكن أن يتم بطريقة تدرجية. فالبدء فى إنفاذ الشريعة لابد أن يتم حالاً، ولكن إتمام التطبيق يمكن أن يقبل فيه بمبدأ مرحلية الإنجاز[٣٠]. وتنحو حركة الإخوان المسلمون فى سوريا نفس المنحى، فرغم احتلال قضية إعلاء حاكمية الشريعة مكانا بارزًا على رأس أجندة الحركة السياسية، منذ مطالبتهم بضرورة تضمين الدستور ما ينص على أن الإسلام هو دين الدولة ودين رئيسها، عاد مصطفى السباعى؛ ليؤكد إمكانية تأجيل التطبيق لحين إقامة المجتمع الإسلامى الحقيقى. وربما يرجع قبول حركة الإخوان فى مصر وسوريا بإمكانية إرجاء تطبيق الشريعة الإسلامية إلى وجود أقليات دينية ومذهبية فى المجتمعين، بما يعنيه هذا من إمكانية استعداء تلك الأقليات على الحركة فى ذات الوقت الذى يواجهان فيه عداء السلطة، وإمكانية استثمار الأخيرة الفرصة للتضييق على الحركة بدعوى الحفاظ على الوحدة الوطنية. وإذا كانت الحركة الإسلامية فى المغرب تتبنى هى الأخرى مفهوم التطبيق المرحلى للشريعة الإسلامية، بل إنها تذهب إلى أبعد من هذا فلا ترى ضرورة لتطبيق الشريعة تطبيقًا مباشرًا وحرفيًا، فإن هذا كان وراءه ظرف سياسى واجتماعى مغاير تماماً للقائم فى مصر وسوريا، حيث يتمتع المجتمع المغربى بوحدة المذهب السنى، وتنعدم فيه بصورة كبيرة الأقليات الدينية والمذهبية، فلم تستشعر الحركة الإسلامية خطر التحدى، ولم ترد الفعل بالتمسك بمطلب التطبيق الفورى للشريعة. هذا فضلاً عن أن النظام الملكى الحاكم فى المغرب استطاع أن يحقق لنفسه شرعية دينية تسند شرعيته السياسية، فلم تقف الحركة الإسلامية فى مواجهته من منطلق الإدانة بالكفر، ومن ثم المطالبة بضرورة إقامة نظام إسلامى يحكّم الشريعة، ويقوم عليه حكام من الأمة المؤمنة[٣١].

نخلص، من ثم، إلى أنه بالرغم من أن الحركات الإسلامية جميعها تسعى إلى هدف ثابت، هو إقامة الدولة الإسلامية، إلا أن مدار الاختلاف بينهم هو فى اختيارهم الوسائل الملائمة والمدى الزمنى الواجب لتحقيق هذا الهدف. وتنقسم الحركات الإسلامية- بصفة عامة- إلى فريق يرى أن كل الوسائل التى تنطوى على آلية التعامل مع الأنظمة الحاكمة من جانب والسعى لإصلاح المجتمع بالوعظ والإرشاد من جانب آخر هى وسائل فاشلة، وأن التغيير المنشود لم يبق منوطا بإصلاح الأوضاع، بل بإعادة تأسيس هذه الأوضاع. وهذا يتطلب – عندهم - استعادة زمام الحكم الذى انفلت من أيدى المؤمنين، إلى أيدى حكام فاقدين لشرعيتهم الدينية والسياسية. والوسيلة الوحيدة الباقية لاستعادة الأمر فى نظرهم هى الجهاد. أما الفريق الثانى فلا يزال أصحابه مؤمنين بجدوى الحوار مع الأنظمة، ومع القوى السياسية المخالفة، ويثقون فى قدرة الإنسان على التغيير، والذى يكون هو بالحكمة والموعظة الحسنة. ومن ثم، هم يميلون إلى قبول قوانين اللعبة السياسية من جانب، وإلى تأهيل المجتمع فى قاعدته العريضة فى جانب آخر، من خلال عمل تربوى يؤهله لتأييد هدف الحركة وللقبول، مستقبلاً، بالنظام الجديد المنشود.

ثانيًا: أنماط تفاعل الحركات الإسلامية مع الحركات الوطنية :

حمل المسلمون الدعوة الإسلامية التى جاء بها الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى أقطاب الأرض؛ ليولد العالم الإسلامى الذى ظل يحكمه المسلمون دوما سواء وهو موحد أو وهو مؤلف من سلطنات ودويلات إسلامية متعددة. ومن هنا، يتضح مدى التحدى الذى شكله الاستعمار الأوروبى الذى اجتاح العالم الإسلامى منذ نهايات القرن التاسع عشر، حيث أنهى هذا الاستعمار نموذج "المسلم يحكم المسلم" الذى ساد العالم الإسلامى منذ تأسيس الدولة الإسلامية الأولى. فالحركات الإسلامية التى ظهرت أثناء سيادة نموذج الحكم الذاتى الإسلامى كانت ترد الفعل على تحدى الوحدة والهوية الإسلامية النابع من الداخل. ولقد شهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر آخر موجة مد لمثل هذه الحركات، فكانت الحركة المهدية فى السودان (١٨٤٨-١٨٨٥)، والسنوسية فى ليبيا (١٧٨٧-١٨٥٩)، والوهابية فى السعودية (١٧٠٣-١٧٩٢)، والفولانية فى نيجيريا (١٧٥٤-١٨١٧)، والفرائضية شريعة الله فى البنغال (١٧٦٤-١٨٤٠)، وحركة الجهاد التى تزعمها أحمد بريلوى فى الهند (١٧٨٦-١٨٣١)، والبدرى فى إندونيسيا (١٨٠٢-١٨٣٧)، أمثلة لحركات قامت ثائرة على حالة التردى والانهيار الاقتصادى والأخلاقى والاجتماعى فى الداخل، وعلى الانقسامات التى تفشت داخل السلطنات الإسلامية. أما الهدف فكان الإصلاح والتجديد والإحياء، فنجحت العديد منها فى إقامة دول أسستها وفقا لتصورها عن المجتمع الإسلامى الصحيح. فكان أن صعدت الدول المهدية فى السودان والسنوسية فى ليبيا والفولانية فى نيجيريا والوهابية فى السعودية[٣٢].

على خلاف الحركات الإسلامية التى انبعثت ردًا على عوامل داخلية على مدار التاريخ

الإسلامى، فإن الحركات الإسلامية فى القرن الأخير جاءت لترد الفعل على التحدى الغربى الذى تجلى مع بزوغ فجر الهيمنة الاستعمارية لأوربا على العالم الإسلامى فى القرن التاسع عشر ،والتى قلبت ميزان القوة لصالح الغرب على حساب العالم الإسلامى مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين(٣٣). ويكفى أن ننظر إلى خريطة العالم الإسلامى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ لنكتشف مدى تغلغل الهيمنة الاستعمارية الغربية. فكان الفرنسيون يسيطرون على المناطق الشمالية والغربية والاستوائية من أفريقيا فضلاً عن سوريا ولبنان، ومد البريطانيون حمايتهم على مصر وفلسطين والأردن والعراق والخليج العربى وشبه القارة الهندية ومناطق من أفريقيا، كما وصلوا إلى جنوب شرق آسيا.. إلى الملايو وسنغافورة وبروناى، فى حين سيطر الهولنديون على إندونيسيا. ولم ينجُ من الاستعمار الأوروبى المباشر إلا تركيا والسعودية التى استطاع حكامها أن يبعدوها عن الهيمنة والتأثير الأوروبى حتى اكتشاف البترول، وكذا إيران التى رغم احتفاظ المسلمين – نظريًا - بالسلطة فيها، إلا أنها كانت مسرحًا لأطماع وتهديدات بريطانيا وفرنسا وروسيا مما هدد استقرارها واستقلالها الفعلى(٣٤).

١- المقاربة فيما بين الحركات الإسلامية والحركات الوطنية: مرحلة الاستعمار:

لم يحرم الاستعمار الأوروبى الأقطار الإسلامية من استقلالها السياسى وحسب، بل أفقدها كذلك حريتها فى تحديد النموذج الحضارى الذى ترتضيه إطارًا لتنظيم شئونها. فالاستعمار الأوروبى شكل إذن تحديًا سياسيًا وحضاريًا معًا، ضاعف من استفحاله مجموعة من المتغيرات، كان أبرزها، إلغاء نظام الخلافة عام ١٩٢٤. ولقد نشأت الحركات الإسلامية فى النصف الأول من القرن العشرين لترد الفعل على التحديين، فكانت تناضل من أجل الاستقلال عن الحكم الاستعمارى فى جانب، ومن أجل قضية حاكمية الله وتطبيق الشريعة فى جانب آخر، وهى القضية التى كانت تمثل بالنسبة لهم عنوانًا على الهوية الإسلامية، فتعلقت بعض الحركات بقضية الخلافة، وبضرورة إعادتها رمزًا لسيادة كل من الحكم الإسلامى والهوية الإسلامية، فكانت الخلافة من أهم معالم فكر الإخوان المسلمين فى مصر، والجماعة الإسلامية فى باكستان، ومن قبلهما حركة الخلافة فى الهند.

ولقد قربت القضية الأولى- قضية الاستقلال- الحركات الإسلامية من الحركات الوطنية بل وحدتها معًا فى بعض الأحيان، كما دلت تجربة الحركة الإسلامية فى المغرب، والتى يرى الجابرى أنها أفصح شاهد على التفاعل الخصب بين الحركة الدينية والحركة الوطنية. فالحركة الإسلامية فى تحليله، مدت الحركة الوطنية فى المغرب بالجيل الأول من رجالها، وشكلت مواقفهم السياسية النضالية على قاعدة إسلامية، فأصبحت الحركة الإسلامية فى المغرب هى الحركة الوطنية –واقعًا- وتضافر مطلب الإصلاح والتحديث مع مطلب الاستقلال. فثورة محمد بن عبد الكريم الخطابى (١٩٢١- ١٩٢٦) والتجاوب الواسع الذى لقيته من جموع الشعب، هى مثال حى على تحول الحركة

الإسلامية إلى حركة وطنية تدعو إلى التحديث، أو بقول آخر، تحولها إلى حركة وطنية سلفية الإطار ليبرالية المضمون، تدعو إلى (النهوض) لمقاومة الاستعمار من خلال الأخذ بوسائل التقدم الحديثة، على اعتبار أن هذه الوسائل، التي يمتلكها الغرب الآن، هي وسائل إسلامية أصلا[٣٥].

أما القضية الثانية، قضية الهوية، فلقد حملت بذور المفاصلة بين الحركات الإسلامية والحركات الوطنية، وإن كانت هذه البذور لم تثمر حقيقة إلا بعد جلاء المستعمر، وانجلاء الخطر المباشر الذى هدد تراب وطن الإسلاميين والوطنيين، فطمس كل خلافات مبدأية ولو إلى حين. فرغم رفض الحركات الوطنية (للمستعمر) الغربي، إلا أنها في عمومها لم تخف الإعجاب بما يمثله الغرب من تقدم حضاري ومادي. وعلى نقيض ذلك، فإن التحدى الحضاري الذى مثله الغرب كان أشد وطأة على الحركات الإسلامية من التحدى العسكري أو السياسي، فكان أن ردت الفعل برفض الغرب ثقافيًا كما رفضته سياسيًا. ولقد رسخ من إدراك الحركات الإسلامية لأوروبا على أنها العدو الذى يهدد العقيدة الإسلامية، وليس فقط الحرية السياسية للمجتمعات الإسلامية، تصريحات المسئولين الاستعماريين والبعثات التبشيرية التى ازدهرت فى ظل سياسات الاستيطان والاستعمار، والتى كانت ترجع الفضل في التوسع والهيمنة الأوروبية مباشرة للتفوق الثقافي المتجذر في المسيحية. والمعنى الذى تنطوى عليه مثل هذه التصريحات هو أنه طالما أن المسيحية تحث بطبيعتها على التقدم، بدليل إنجازات الغرب المسيحي، فإن الإسلام لابد وأنه يشجع بطبيعته على الجمود بدليل انهزامية الشرق الإسلامي. ومن هنا اكتسب النضال ضد الاستعمار الأوروبي في إدراك الحركات الإسلامية بعدًا دينيًا واضحًا فهو بمثابة المواجهة بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي، أو بين الإسلام والمسيحية[٣٦].

ومن هنا، نستطيع أن نفهم لماذا كان الإسلام في كثير من الحالات هو الدافع إلى ظهور ومحور استمرار العديد من الحركات الاستقلالية، ولماذا من هذا المنطلق أضحى نقطة ارتكاز الكثير من الحركات القومية في العالم الإسلامي، وإن كان مدى تأثيره فى تشكيل الوعى القومي قد اختلف من بلد إلى آخر. فعلى سبيل المثال، لم يكن للإسلام دور بارز في بدايات تشكل الوعى القومي في بلدان المشرق العربي. فإرهاصات القومية العربية جاءت كرد فعل تجاه الحكم الإسلامي العثماني، وليس إزاء الغرب. ولم تبدأ القومية العربية تعمل كأداة فاعلة في طريق النضال ضد الاستعمار الأوروبي إلا بعد الحرب العالمية الأولى. ولقد لعبت هزيمة الإمبراطورية العثمانية في هذه الحرب وقيام الحلفاء بتفتيتها إلى عدد من الدول القومية الحديثة تشملها بالحماية بريطانيا وفرنسا في ظل نظام الانتداب، دورًا محوريًا في بروز حركات الاستقلال الوطنية التى ناضلت فى مواجهة الهيمنة الأوروبية، مستخدمة الإسلام كأحد عناصر تشكيلها. ولكن الطابع الغالب على هذه الحركات الوطنية كان علمانيًا بالأساس، ولم يكن الإسلام بالنسبة للحركات الوطنية القومية إلا عنصرًا من مجموعة عناصر، بعضها أكثر أساسية مثل: اللغة: والتاريخ والتقاليد، والأرض المشتركة[٣٧]. ولقد أدى هذا

المنحى العلمانى للحركة الوطنية والتوجهات القومية لها إلى تكدر الفضاء فيما بينها وبين الحركات الإسلامية. فشعار مثل "الدين لله والوطن للجميع" والذى رفعه سعد زغلول فى مصر، كان مرفوضًا تمامًا من محمد رشيد رضا ثم من حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين فى مصر، والذى تأثر بمجمل أفكار رشيد رضا، وذلك على أساس أن الولاء السياسى فى منظومة القيم الإسلامية هو للأمة الإسلامية استنادًا إلى العقيدة المشتركة، فى مقابل الدول القومية القائمة على قاعدة مشتركة من اللغة والأرض والتاريخ والروابط العرفية ثم الدين(٣٨). ومن نفس المنطلق حمل المودودى مؤسس حركة الجماعة الإسلامية فى باكستان عام ١٩٤١م على القومية، مؤكدًا أنها من تداعيات الاستعمار الأوروبى، محذرًا من أنها أيديولوچية غربية بعيدة تمامًا عن روح الإسلام؛ لأنها تسببت فى تقسيم الشعوب الإسلامية بدلاً من توحيدها، وعلى استبدال مثالية التضامن الإسلامى العالمى بهوية غير واضحة مثيرة للشقاق؛ نتيجة اعتمادها على اللغة أو الروابط العرفية. ومن هذا المنطلق، ناهضت حركة الجماعة الإسلامية فكرة إنشاء وطن قومى لمسلمى الهند فى پاكستان؛ مؤكدة أن التوجه لابد أن يكون نحو توحيد المسلمين وليس نحو تشجيع انفصالهم داخل حدود قومية بدعوى الاستقلال(٣٩).

وهكذا، يمكننا القول إن الهوة قد تعمقت بين الحركة الوطنية والحركة الإسلامية فى الثلاثينيات والأربعينيات بقيام الإخوان المسلمين فى مصر والجماعة الإسلامية فى پاكستان؛ ليكسبا رد الفعل تجاه الاستعمار الغربى منحى عقائديًا له شكل نظامى، رافضًا لتغلغل وجود الغرب السياسى والثقافى معًا مؤكدتين أن الأزمة التى يواجهها العالم الإسلامى ترجع إلى الاستعمار الأوروپى والقيادات الحاكمة ذات التوجه الغربى، رافضتين، من ثم، للقومية العلمانية ولنماذج التنمية والنهوض التى يمثلها الغرب رأسمالية كانت أم ماركسية، مؤكدتين على الكفاية الذاتية للإسلام وأنه هو- وحده- البديل والحل؛ ناقمتين -من ثم- على حصره فى زاوية الأحوال الشخصية الضيقة وفى مجال العبادات الخاص(٤٠). فلم تكن الحركتان منطويتين إذن على نشاط دينى وحسب ليس له علاقة بقضية الوطن الرئيسية وهى خطر المستعمر، بل إن اهتمامهما كان بالقضيتين معًا. فالحركتان كانتا إسلاميتين/ وطنيتين، ولكن هذا جاء من زاوية الإيمان بأن الإحياء الدينى هو سبيل الإصلاح وتجديد المجتمع الإسلامى، وكذا هو سبيل رد المستعمر، فالخلاف مع الحركة الوطنية كان مداره هو توجهها العلمانى(٤١)، وليس هدف ذلك التوجه. ولكن تجدر الإشارة على الجانب الآخر إلى أن حركة الإخوان المسلمين فى مصر استطاعت أن تمد الجسور مع تيار بدأ ينمو داخل الحركة الوطنية فى مصر، بعيدًا عن رافدها العلمانى الليبرالى، خاصة بعد هزيمة العرب فى فلسطين وإقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م بدعم من القوى الغربية، واستمرار عجز مصر عن التخلص من الاحتلال البريطانى. وهنا ارتدى الإخوان المسلمون رداء الوطنية، وتعزز تقاربهم مع هذا التيار الوليد داخل الحركة الوطنية بالمشاركة الهامة فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨م، وأزمة قناة السويس عام ١٩٥١م(٤٢).

وعلى خلاف الحال في مصر ومعظم المشرق العربي، فإن وشائج وثيقة ربطت بين الحركة الوطنية والحركة الإسلامية في المغرب العربي، وصلت إلى حد التحالف بعد الحرب العالمية الأولى. فكانت الحركة الإسلامية في شمال أفريقيا هي التي أخذت على عاتقها مهمة التصدى لمخاطر الاستعمار الفرنسي أولاً، ولمخاطر الذوبان الثقافي ثانيًا، وكان السبيل إلى ذلك هو التمسك بالهوية الإسلامية والتراث الإسلامي مع محاولة تجديده. ففي بلاد تسودها الفجوات العرقية والقبلية، كان استخدام الإسلام كرمز للوحدة والهوية الوطنية في مواجهة الخطر السياسي والثقافي الطاغي للاستعمار الفرنسي هو الحل الأمثل الذي تمسكت به جميع التيارات في المغرب العربي، كوسيلة أكيدة لتجاوز الخلافات المحلية وحشد التعبئة الشعبية في مواجهة المستعمر. ومن هنا تداخلت الحركة الإسلامية مع الحركة الوطنية، وكان رجال الحركة الإسلامية هم مؤسسو الأحزاب الوطنية الأولى التي نادت بالاستقلال وبالهوية الوطنية التي شكل الإسلام ركنها الركين. ومن هؤلاء: علال الفاسي الذي قاد حزب الاستقلال المغربي ذا التوجه الديني عام ١٩٤٦م، وعبد العزيز الثعالبي مؤسس حزب الدستور التونسي بعد الحرب العالمية الأولى، وعبد الحميد بن باديس الذي أسس رابطة علماء الدين في الجزائر ١٩٣١م(٤٣).

ولقد خبرت آسيا، من إيران وحتى إندونيسيا، نفس الترابط بين الحركات الإسلامية والحركات الوطنية في فترة مقاومة الاستعمار. فالإسلام كان عنصرًا محوريًا في تشكل الحركات الوطنية بما يمكن معه القول بوجود حركات إسلامية- وطنية. فإيران رغم أنها لم تعرف الاستعمار في صورته المباشرة، إلا أنها كانت دائمًا مسرحًا للصراع الروسي- البريطاني من أجل بسط النفوذ عليها. ولقد تشكل الوعي القومي الإيراني في مواجهة محاولات الغرب مدّ هيمنته، وكان الإسلام هو حجر الزاوية في بنيان هذا الوعي. يتضح ذلك من خلال حدثين لعب فيهما علماء الدين الشيعة دورًا محوريًا، ومثلا بداية لتشكل الوعي القومي الإيراني في العصر الحديث. أما الحدث الأول فهو احتجاج الدخان عام ١٨٩١م والذي قاده رجال الدين ضد النظام الحاكم، وغذوه بفتاواهم التي لاقت صدىً كبير لدى جماهير الشعب، وذلك احتجاجًا على التنازلات التي قدمها الشاه للإنجليز. أما الهدف من الاحتجاج فكان الرغبة في حماية إيران من مخاطر التبعية الاقتصادية. ومن الجدير بالذكر أن هذه الحركة حظيت بتأييد جمال الدين الأفغاني، المفكر الإسلامي الذي كان مستشارًا للشاه في ذاك الوقت، والذي جاب العالم الإسلامي -ومنه مصر- بأفكاره، والذي عارض تقديم تنازلات اقتصادية للقوى الغربية على أساس أنها تفتح بابًا واسعًا لولوج النفوذ الأجنبي. أما الحدث الثاني فكان الثورة الدستورية (١٩٠٥-١٩١١) والتي انضم فيها العلماء إلى ملاك الأراضي ورجال الجيش وتجار البازار، في حركة سياسية اجتماعية موجهة ضد استبداد الحاكم، مدفوعة بالرغبة في ضرورة تقييد سلطاته من خلال دستور وبرلمان(٤٤).

أما في شبه القارة الهندية، فقد أدى تنامي المشاعر الإسلامية المناهضة لتوجه الحلفاء نحو تقطيع

أوصال الإمبراطورية العثمانية، وهو ما يعني القضاء على دولة الخلافة، إلى تشكيل حركة الخلافة عام ١٩١٩م، والتى استمرت مطالبة بالإبقاء على نظام الخلافة رمزًا لوحدة الأمة الإسلامية فى مواجهة الغرب حتى قيام كمال أتاتورك بإلغاء نظام الخلافة عام ١٩٢٤م. ولما انتقلت روح هذه الحركة المناهضة لخطر الاستعمار الغربى الثقافى إلى حزب المؤتمر الهندى، الذى كان يمثل الحركة الوطنية الأم فى الهند، لم تمانع الحركات الإسلامية، ومنها حركة الرابطة الإسلامية، من أن تحالفه من أجل هند مستقلة وموحدة. ولكن بحلول الثلاثينيات، كانت الرابطة الإسلامية قد فكت وشائج هذا الارتباط بحزب المؤتمر، والذى كانت تسوده أغلبية هندوسية، وذلك عندما أدرك محمد على جناح ومحمد إقبال زعيما الرابطة الإسلامية مدى عمق سيطرة النزعات العرقية على عمل الحركة الوطنية وفكرها، فبدا لهما أن الترابط بين الحركة الإسلامية والحركة الوطنية أضحى مستحيلاً فى مجتمع طائفى تسوده أغلبية هندوسية، تلجأ إلى التصويت فى الانتخابات بحسب انتمائها الطائفى بما أقنعهما بأن المطالبة بهند مستقلة وموحدة إنما يعنى أن المسلمين سيكون سائرين فى طريق الخضوع لهيمنة الأغلبية الهندوسية. ومن هنا، كان تحول هذه الحركة نحو المطالبة بدولة إسلامية منفصلة تكون وطنا للمسلمين. ومن هنا -أيضا- كان مفاصلتها للحركة الوطنية وارتكازها بثقل أكبر على الإسلام، فنجحت فى حشد جماهيرى لمسلمى الهند وراء مطلب الوطن المستقل للمسلمين وهو ما تحقق عام ١٩٤٧م بإنشاء دولة باكستان الإسلامية، منفصلة عن دولة الهند ذات الأغلبية الهندوسية. وتجدر الإشارة، كما ورد سابقاً، إلى أن بعض الحركات الإسلامية ومنها حركة الجماعة الإسلامية ذاتها، سجلت اعتراضا على هذه المفاصلة مع الحركة الوطنية تارة بإعلان الإيمان بأن القومية والإسلام نقيضان لا يلتقيان، ومن ثم فإن مطلب الحركة الإسلامية بإقامة دولة قومية للمسلمين أمر غير مؤسس دينيا، وتارة بإعلان التخوف من أن يكون مأرب محمد على جناح، العلمانى النزعة، هو استثمار فكرة القومية الإسلامية لكسب أصوات مؤيدة لإقامة دولة سيجعلها هو فى النهاية دولة علمانية وليست إسلامية حال تحقق الوطن الباكستانى(٤٥).

وفى جنوب شرق آسيا لعب الإسلام أيضًا دورًا محوريًا فى تشكيل الوعى القومى الوليد فى إندونيسيا. فلقد أعطى الإسلام صبغة نظامية ملموسة للقومية الإندونيسية الوليدة، وكان هو نقطة الالتقاء فيما بين الحركات الإسلامية- الوطنية المختلفة، بدءًا من حركة الاتحاد الإسلامى المؤسس فى عام ١٩١٢م، وحتى الحركة المحمدية، ومرورًا بنهضة العلماء عام ١٩٢٦م، هذا فضلاً عن عدد من الحركات ذات الطابع الصدامى الواضح مثل حركات: حزب الله، وسبيل الله(٤٦).

ورغم أن الإسلام لم يلعب دورًا واضحًا في بداية تبلور الوعى القومى فى ماليزيا، إلا أن هذا الوضع سرعان ما تبدل فى منتصف الأربعينيات، عندما بدأ المحتل الإنجليزى يقترح إقامة اتحاد فيما بين السلطنات الماليزية، وهى الدعوة التى ارتأى المالاى المسلمون أنها تحمل بذور التهديد لتسيدهم السياسى مقارنة بالمهاجرين الهنود والصينيين. فالماليزيون لا يشكلون أغلبية فى المجتمع

الماليزى، حيث لا يتعدون ٤٥% من عدد السكان، في حين يشكل الصينيون ٣٥% والهنود ١٠% من عدد السكان. ومن ثم، كان من الضرورى لكي يحافظوا على تسيدهم السياسى أن يؤكدوا على الهوية الإسلامية. فكان النضال من أجل أن يكون الإسلام هو الديانة الرسمية ، وأصبحت الهوية الإسلامية والهوية الماليزية متداخلتين متوحدتين وأضحى ، "أن تكون ماليزيًا هو أن تكون مسلمًا" هو السبيل للحفاظ على القومية الماليزية في مجتمع أغلبية المواطنين فيه غير ماليزيين. وغير مسلمين. وفى هذا السياق تكونت الحركات الإسلامية- الوطنية، فكانت أهداف حركة الحزب الإسلامى الماليزى ذات طابع قومى بالضرورة. وحتى حركة حزب ماليزيا المتحدة الأكثر علمانية أدركت أهمية الإسلام، من وجهة نظر قومية، فاستخدمت خطابًا إسلاميًا واضحًا، يبرز الهوية الإسلامية كعنصر رئيسى لتأكيد تسيد المالاى مع مطالبتها فى ذات الوقت بماليزيا متحدة تكون وطنًا لكل الأديان والأعراق(٤٧).

٢- المفاصلة فيما بين الحركات الإسلامية والحركات / الحكومات الوطنية : مرحلة الاستقلال :

على الرغم من أن طريق النضال من أجل الاستقلال قد خلف وراءه مشاعر عميقة من الرفض تجاه الغرب داخل صفوف الحركات الإسلامية- الوطنية أو الإسلامية والوطنية، إلا أن معظم الحكام فى دول الانتداب التى أقامتها بريطانيا وفرنسا على أنقاض الإمبراطورية العثمانية، والتى كانت صنيعة الاستعمار، لم يستجيبوا لنبض هذه الحركات، وعملوا على توطيد صلاتهم بالأنظمة الاستعمارية فى إطار عملية تحديث مفروضة من أعلى من جانب الحكومات التى باتت تنظر إلى التحديث بوصفه عملية تطبيع للمجتمع بالطابع الغربى والعلمانى. فأنظمة دول الانتداب كانت فى الحقيقة ترى فى الأنظمة الاستعمارية خصمًا ظرفيًا يمكن التصالح معه، وهو ما رفضته الحركات الإسلامية والوطنية على حد سواء.

وبحلول الخمسينيات والستينيات ، كانت حالة السخط من الدوران فى فلك الغرب، والذى كان خيار معظم أنظمة الحكم والحكام الذين أقامهم الانتداب أو وافق عليهم قد بلغت مداها. وواكب ذلك سقوط العروش والحكومات فى دول إسلامية عدة، مثل: مصر وليبيا والسودان والعراق والجزائر، وحلت محلها أنظمة حكم وطنية أسستها فى معظم الأحوال الحركات الوطنية، التى تقاسمت مع الحركات الإسلامية حملات الاتهام والإدانة للاستعمار الأوروبى لسياساته التى أشاعت الانقسام، ولزرعه إسرائيل فى قلب العالم العربى والإسلامى، ومن ثم، كان النضال ضد هذا المستعمر وضد القيادات السياسية التقليدية وتوجهها الغربى من أهم القضايا المشتركة بين الحركات الإسلامية والوطنية(٤٨)، كما سبقت الإشارة. وإذا كانت الاهتمامات المشتركة، مثل: معاداة الغرب، والرغبة فى حماية الهوية، والسعى لتحرير فلسطين، والدعوة للتضامن بين الشعوب المحررة قد كسبت تأييد الحركات الإسلامية للحكومات الوطنية التى أسستها الحركات الوطنية فى مطلع عهد الاستقلال، إلا

أن القطيعة بينهم ما لبثت أن طغت عندما تكشف للحركات الإسلامية أن الحكومات الوطنية لا تعتزم إقامة دول إسلامية، وأن القومية هي ذات توجه علماني واضح. فطرد المستعمر وإقامة الدولة- الوطن هو في رؤية الحركات الإسلامية خطوة على طريق إقامة الدولة- الأمة التي يهتدي نظامها بالشريعة الإسلامية، في حين أن إقامة الدولة- الوطن في رؤية الحركات/ الحكومات الوطنية هو هدف في ذاته.

فبحلول منتصف القرن العشرين، كانت معظم بلدان العالم الإسلامي قد حصلت على استقلالها وتوزعت دوله بين ثلاثة نماذج لعلاقة الدين بالدولة. النموذج الأول هو نموذج المملكة السعودية التي تؤسس شرعيتها على الإسلام. وعلى طرف نقيض من هذا النموذج نجد تركيا، نموذج الدولة العلمانية التي تفرض قيودًا مشددة على الدين، حتى في مجال حياة الأفراد الشخصية. وبين هذين النقيضين تقع أغلبية دول العالم الإسلامي في موقع وسط، حيث ينسحب فيها الدين إلى ميدان الحياة الخاصة للأفراد عملاً، دون أن يتم الإعلان عن هذا الموقف رسميًا. فهذه الدول تحرص على تضمين دساتيرها نصوصًا ذات طابع إسلامي، فتعلن أن "الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع"، وتقضي بأن "يكون رئيس الدولة مسلمًا"، في حين أنها تتبع في الواقع طريقًا علمانيًا تتخذ فيه من الغرب نموذجًا للتنمية، وتكون كافة أنظمتها السياسية والاقتصادية والقانونية غربية المصدر والتوجه. فسمة "الإسلامية" تطلق على هذه الدول ؛ بسبب الخلفية الدينية لغالبية سكانها وليس بسبب توجهات أو ممارسات أنظمة الحكم فيها. ولقد لاقت هذه النماذج الثلاثة لأنظمة الحكم الوطنية معارضة الحركات الإسلامية إما لطبيعة الحكم الفردي المطلق وإما للتوجهات العلمانية لنظم الحكم أو للاثنين معًا(٤٩).

وهكذا فإن التقارب الذي قام بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم الوطنية صبيحة الاستقلال كان محكوماً عليه أن يكون قصير العمر؛ لأنه كان مبنيًا على لبس في تقدير كلا الطرفين لمنزلة الدين من بناء الدول القومية الجديدة. فلقد أصيبت الحركات الإسلامية بخيبة أمل بالغة عندما رأت الحركات الوطنية تبني أنظمة الحكم على أساس سحب الدين لمجال الحياة الخاصة للأفراد. فنفي الدين عن شئون الحياة العامة قطع على الحركات الإسلامية أي سبيل للتعاون مع الأنظمة الوطنية، ونقلها إلى صفوف المعارضة السياسية؛ ذلك أن السياسة عند الحركات الإسلامية هي المجال الحيوي لتطبيق مبدأ أن الإسلام دين ودولة، وإعلاء حاكمية الشريعة هو التطبيق الواقعي لهذا المبدأ. إن سن الدول القومية التشريعات والقوانين على أساس استبعاد الشريعة الإسلامية أثار الحركات الإسلامية على أنظمة الحكم الوطنية. فالإخوان المسلمون، في تنظير عبد القادر عودة، أكدوا على أولوية الشريعة أولوية مطلقة على القانون الوضعي، وعلى حتمية تطبيقها حتى يكون المجتمع إسلاميًا حقًا(٥٠).

والمجتمع المسلم يضحى مجتمعًا كافرًا، فى تنظير سيد قطب، ما دام يرضى بحكم الدول الكافرة. والدولة تكون كافرة إذا جعلت الحاكمية للبشر وليست لله[٥١]. وهكذا دخل الإخوان المسلمون فى مصر حركة المعارضة ضد نظام عبد الناصر، رغم مساندتهم لحركة الضباط الأحرار فى البداية، عندما تبين لهم المنحنى العلمانى لمشروعه القومى. ولنفس السبب دخل إخوان سوريا ميدان المعارضة المسلحة ضد حزب البعث بعد استلامه الحكم فى سوريا عام ١٩٦٣م. وهكذا كان حال الكثير من الحركات الإسلامية فى بلدان العالم الإسلامى فى النصف الثانى من القرن العشرين، ولم يقلل من حدة معارضتها لنظم الحكم محاولات تلك الأخيرة التمسح بالإسلام لاكتساب شرعية دينية زائفة بالرغم من توجهاتها العلمانية ودورانها فى فلك الغرب. فمعظم أنظمة الحكم فى البلدان الإسلامية لجأت إلى بسط سيطرتها على المؤسسات الدينية، من خلال تحويل رجال الدين إلى موظفين ملحقين بجهاز الدولة، ومن خلال إنشاء مدارس وجامعات "حكومية" إسلامية، أو من خلال إعادة تفسير نصوص الشريعة بما يضفى شرعية على التوجهات العلمانية للنظام. كان هذا سائرًا فى العالم الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه، وسياسات عبد الناصر فى هذا الشأن كانت نموذجًا تكرر فى كل أرجاء العالم الإسلامى، دون أن ينجح فى كسب الحركات الإسلامية لصف أنظمة الحكم، بل دفعها أكثر إلى جانب المعارضة[٥٢].

وتشكل الفترة من بداية السبعينيات مرحلة جديدة فى تاريخ علاقة الحركات الإسلامية بأنظمة الحكم، حيث بدأ الإسلام يعود مرة أخرى إلى المجال العام من المجال الخاص. ولقد تشابكت عوامل عدة أدت إلى إعادة الإسلام إلى بؤرة الاهتمام فى جميع أنحاء العالم الإسلامى: هزيمة الدول العربية الإسلامية أمام إسرائيل عام ١٩٦٧م وما خلفته من فقدان الثقة فى التوجهات العلمانية، حرب ١٩٧٣م والحظر العربى الإسلامى على البترول وما أدى إليه من انتعاش الهوية الإسلامية، نجاح الثورة الإسلامية فى إيران وأثرها التحفيزى على الكثير من الحركات الإسلامية، انفصال بنجلاديش عن باكستان عام ١٩٧١م وأثره على اندفاع ذو الفقار على بوتو نحو مزيد من الخطاب الإسلامى فى السياسة الباكستانية، الغزو السوفييتى لأفغانستان عام ١٩٧٨م وأثره على جعل تحريرها قضية إسلامية للعالم الإسلامى وليس مجرد قضية حركة مقاومة أفغانية، الصدامات المتتالية بين الهندوس والمسلمين فى الهند وجذبها الأنظار لقضية الأقليات المسلمة، الصدامات الدامية بين المسلمين والصينيين فى ماليزيا عام ١٩٦٩م ودفعها الحكومة الماليزية، فى محاولة للقضاء على أسبابها، إلى اتخاذ إجراءات أدت إلى نشر المؤسسات الإسلامية فى المجتمع الماليزى ؛ مما زاد من التأكيد على الهوية الإسلامية[٥٣].

واستجابة لهذا المد فى المشاعر الإسلامية، بدأت أنظمة الحكم العلمانية فى البلدان الإسلامية تلجأ إلى سياسات "أسلمة"، تتمثل فى تبنيها خطابًا إسلاميًا وإتاحتها مساحة أوسع للمادة الدينية فى وسائل الإعلام الرسمية وإعطائها التشريعات والقوانين صبغة إسلامية. فنجد أن عدد المطبوعات

الدينية فى مصر على سبيل المثال، قد زاد بدرجة ملحوظة، فى حين أعادت الحكومة الجزائرية يوم الجمعة كإجازة رسمية منذ عام ١٩٧٦م. وفى عام ١٩٧٢م انضمت تركيا العلمانية لمنظمة المؤتمر الإسلامى، وأصبح تعليم الدين مندوبًا كمادة اختيارية فى المدارس. وفى تونس اهتم "بن على" الذى تولى الحكم عام ١٩٨٢م بإعادة الحياة لجامعة الزيتونة. وفى مجال التشريعات نجد المادة الثانية من دستور مصر الدائم لعام ١٩٧١م تنص على أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، وحتى فى سوريا اضطرت الحكومة إلى تقديم تنازلات فنصت دساتيرها لعامى ١٩٧١م و١٩٧٣م على أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلمًا. ونص الدستور الأفغانى لعام ١٩٩٧ على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمى. وفى عام ١٩٨٣م أعلنت السودان قانونًا للعقوبات مستمدًا من الشريعة الإسلامية. وفى باكستان أنشأ الجنرال ضياء الحق محاكم شرعية لتعمل بموازاة المحاكم المدنية. وفى الجزائر أعيدت صياغة قانون الأسرة عام ١٩٨٤م لتؤخذ فى الاعتبار تعاليم الإسلام فى هذا الشأن؛ وحدث نفس الشىء فى اليمن عام ١٩٩٢م. وحتى الهند العلمانية وافقت عام ١٩٨٦م على أن تسرى فى المسلمين قوانين للأحوال الشخصية مستمدة من الشريعة الإسلامية(٥٤).

ولعل أهم مظاهر التطور السياسى الذى طرأ على البلدان الإسلامية منذ السبعينيات وكان لها أثرها على نمط العلاقة بين الأنظمة الحاكمة فى تلك البلدان من جانب، والحركات الإسلامية من جانب آخر، هو توجه هذه الدول نحو الأخذ ببعض مظاهر التجربة الديموقراطية. ففى هذا السياق، بدأ السماح لبعض الحركات الإسلامية بالمشاركة فى العملية السياسية الوطنية. ولقد استجابت العديد من الحركات الإسلامية لهذه المبادرة من قبل أنظمة الحكم فتخلت عن التطرف السلوكى فى تعاملها مع الأنظمة، وتركت العمل السرى وسعت إلى العمل السياسى من خلال القنوات الشرعية كسبيل لإنجاز التغيير المنشود. فكأن التطور السلوكى للعديد من الحركات الإسلامية جاء استجابة لتغير المناخ السياسى فى البلدان التى تنشط فيها هذه الحركات. وإن كان قد أسهم فى إنجاز هذا التطور السلوكى أيضًا ظهور أجيال جديدة على مستوى القيادة داخل الحركات الإسلامية.

ومن أمثلة هذا التطور السلوكى توجه حركة الاتجاه الإسلامى (حركة حزب النهضة) بتونس نحو قبول المشاركة فى العملية السياسية ونحو قبول التعددية الحزبية، بل وتقدمها بطلب تكوين حزب وخوضها انتخابات عام ١٩٨٩م ، رغم وجود معارضة لذلك التوجه داخل صفوف الحركة. أيضًا قبول حركة الإخوان المسلمين فى مصر العمل الحزبى والعمل البرلمانى رغم سبق مطالبة حسن البنا الحكومة المصرية بإلغاء الأحزاب عام ١٩٤٨م. بل إن الإخوان المسلمين، رغم عدم حصولهم على الشرعية السياسية بشكل رسمى، قد خاضوا الانتخابات البرلمانية عامى ١٩٨٤م و١٩٨٧م على قوائم أحزاب أخرى بعضها علمانى. وحذا إخوان الأردن حذو إخوان مصر، فقبلوا بالعمل الحزبى والبرلمانى بل وقبل الكثير منهم المشاركة فى الحكومات المختلفة بحقائب وزارية هامة، وانتخب زعيمهم رئيسًا للبرلمان في التسعينيات. وفى المغرب دعم النظام الحاكم الجماعة

الإسلامية رغم مطاردته لجماعة العدل والإحسان. وفى الجزائر خاضت جبهة الإنقاذ الانتخابات المحلية والبرلمانية فى ١٩٩٠م و١٩٩١م، وفى ماليزيا شارك زعيم حركة الشباب الإسلامية فى الائتلاف الحاكم عام ١٩٨٢م، وتولى حقائب وزارات هامة حتى عام ١٩٨٧م منها الثقافة والزراعة والتعليم(٥٥).

ولكن هذا التطور السلوكى نحو قبول المشاركة فى العملية السياسية الوطنية لم يكن اتجاهًا عامًا لدى كل الحركات الإسلامية، كما أنه لم يسر بوتيرة واحدة حتى لدى من قبله من الحركات الإسلامية. ففى المغرب العربى، على سبيل المثال كان عبد السلام ياسين فى المغرب وعباس مدنى فى الجزائر أكثر بطئاً من راشد الغنوشى فى تونس فى قبول التعددية الحزبية والمشاركة فى العملية السياسية. من جانب آخر، نجد العديد من الحركات الإسلامية يتطور فى الاتجاه العكسى، فينتقل إلى طريق أكثر تصلباً من ذى قبل. وعادة ما يكون هذا المسلك رد فعل لسلوك الأنظمة تجاه الحركة. فولوج النظام الحاكم التجربة الديموقراطية لا يعنى أنه يتيح فرصة المشاركة السياسية لكل الحركات الإسلامية الفاعلة على ساحته. كما أن إتاحته فرصة المشاركة السياسية للحركة الإسلامية المعنية لا يعنى دعوة مفتوحة منه لممارستها حقوقها السياسية دون سقف، كما لا يوجد ما يمنعه من استعادة ما سبق أن منحه. فإذا مارست الدولة عنفًا وقمعًا تجاه الحركة أو إذا أحاطت مشاركتها فى العملية السياسية بسياج من المحظورات، أو إذا أظهرت عدم اعتداد بنزاهة الانتخابات أو بنتائجها يكون قرار الحركة هو رد ما تعتبره عنفا رسميًا بعنف مضاد. حدث هذا مع حركة النهضة فى تونس وحركة جبهة الإنقاذ فى الجزائر أوائل التسعينيات، بعد أن أجهضت الحكومة فى البلدين نتيجة الانتخابات التى جاءت لصالحهما، ويحدث مع حركتى الجهاد والجماعة الإسلامية فى مصر المحظور نشاطهما أصلا(٥٦).

ومن أهم النتائج المترتبة على هذا التباين فى موقف الأنظمة الحاكمة من قبول مشاركة الحركات الإسلامية فى العملية السياسية الوطنية شيوع الانقسام داخل وفيما بين الحركات الإسلامية ذاتها، حول جواز قبول الدعوة بالمشاركة من عدمه، وحول الكيفية التى تتم بها الممارسة السياسية فى حالة قبول الدعوة. ففى مصر، ظهرت العديد من الحركات الإسلامية التى تنتهج العنف سبيلاً للتغيير السياسى كنوع من إعلان الاحتجاج العملى على التطور فى النهج الذى سلكه الإخوان المسلمون، ولإعلان رفضهم لأساليب العمل السياسى السلمى كوسيلة لإحداث التغيير المنشود، وذلك بدءًا من جماعة شباب محمد ومرورًا بجماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، والناجين من النار، والسماويين، والتوقف والتبيين، وانتهاءً بالجهاد والجماعة الإسلامية(٥٧). وفى فلسطين ظهرت حركة الجهاد الإسلامى بقيادة الشيخ عبد العزيز عودة وفتحى الشقاقى، وفى الأردن تأسست حركة جيش محمد(٥٨). وفى السودان تشكلت حركة التكفير والهجرة، وانتهجت العنف السياسى سبيلاً لفرض السلوك الاجتماعى القويم من وجهة نظرها(٥٩). كذلك تصادمت حركة أنصار السنة المحمدية مع

الجبهة القومية فى السودان فى التسعينيات، منتقدة أسلوبها فى تطبيق الشريعة الإسلامية، هذا فضلا عن الانشقاقات المتعددة التى لحقت الجبهة القومية فى السودان فى ظل قيادة الترابى فى عهدى نميرى والبشير بسبب قبول الجبهة بمبدأ المشاركة فى العملية السياسية وعملية الحكم واعترافها بشرعية نظام الحكم القائم(٦٠). وفى تونس انشقت عن حركة النهضة بعد التطور الذى طرأ على نهجها حركة تعرف باسم الجهاد (عصابة صفاقس) تنتهج العنف السياسى مسلكا، هذا فضلا عن تشكل حركة حزب التحرير الإسلامى على شاكلة سميه فى الأردن والذى تأسس هناك عام ١٩٥٢م على يد تقى الدين النبهانى كحركة إسلامية تتبنى العنف عقيدة وممارسة(٦١). ولهذه الحركة الأخيرة فروع فى سوريا ولبنان وفلسطين، كما أنها قدمت للساحة المصرية صالح سرية الذى أسس فيها حركة "شباب محمد" التى نفذت عملية الهجوم على الكلية الفنية العسكرية(٦٢). وفى الجزائر تتعدد الحركات الإسلامية التى تنتهج أسلوب العنف السياسى ومنها التكفير والهجرة، والتى تشكلت فى ظل عدم الرضا عن التوجه "المعتدل" لحركة جبهة الإنقاذ فى بداية التسعينيات رغم أن مؤسسها طيب الأفغانى خرج من تحت عباءتها وذهب فى ظل رعايتها للجهاد فى أفغانستان(٦٣). وفى باكستان انشق ناشطون إسلاميون كثيرون عن الجماعة الإسلامية بدعوى افتقار الأخيرة لروح الجهاد الثورية. وحتى فى إيران تجد أن حكومة الجمهورية الإسلامية تواجه تحديا من حركات معارضة إسلامية لها طابع ثورى عنيف(٦٤). ونفس الموقف عاشته الحكومة السعودية فى مواجهة حركة جهيمان العتيبى الذى احتل الحرم المكى فى نوفمبر ١٩٧٩ فى تحرك معارض ضد النظام اتسم بالعنف، وفى نيجيريا قاد محمد مروا حركة معارضة إسلامية قامت بأعمال عنف متعددة ومتكررة فى مدينة كانو شمال نيجيريا(٦٥).

وانشقاقات وتباينات الحركات الإسلامية لا تقتصر على تلك القائمة فيما بين الحركات الإسلامية التى تعتمد العنف وسيلة للتغيير المنشود عن تلك التى تنتهج سبيل التغيير السلمى للمجتمع، ولكنها تمتد لتشمل الانشقاق العكسى. لقد انشقت حركة الإسلاميين التقدميين التى أسسها كل من صلاح الدين الجورشى واحميدة النيفر عن حركة النهضة التونسية، وذلك إيمانا منهما ببديل إسلامى يفسح مجالا للشخصية التونسية. أيضا انشق عبد الله بن كيران مكونا حركة الإصلاح والتجديد بعيدا عن جمعية الشبيبة الإسلامية المغربية فيما يعتبر حركة احتجاج على انتقاد الأخيرة لشخص الملك وقيامها ببعض أعمال عنف سياسى(٦٥).

ثالثا: أنماط التفاعل فيما بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم:

تحتل العلاقة بأنظمة الحكم المكان البارز فى نسق السلوك الذى تنتهجه الحركات الإسلامية جميعها؛ وذلك بحكم منزلة الصدارة التى تتمتع بها قضية الحكم على رأس أجندة اهتمامات هذه الحركات. ولكن الحركات الإسلامية تختلف فيما تتخذه من مواقف سياسية فى علاقتها مع أنظمة الحكم القائمة. ويمكننا التمييز بصفة عامة بين نمطين رئيسيين من أنماط التفاعل فيما بين الحركات الإسلامية

الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة، هما: نمط المشاركة ونمط الصدام. ومراوحة السلوك فيما بين الاعتدال والتشدد لا يبدو أنها دائمًا ما تعبر عن خيار حر لقيادات الحركة الإسلامية، بل فى الغالب الأعم نجدها تأتى كرد فعل لسلوك أنظمة الحكم فى تعاملها مع الحركات الإسلامية، وهو ما يتحدد بدوره تأثرًا برؤية هذه الأنظمة لمدى التهديد الذى تمثله الحركة لها. فالحركات الإسلامية التى لا تجد من الأنظمة الحاكمة سوى الرفض وتلفيق التهم وتسليط أقسى أنواع العقاب والتنكيل، تدخل دوامة العنف وتجنح نحو العمل السرى، ومن ثم تنحصر العلاقة بين النظام والحركة فى جدلية الرفض والتكفير. وهذا هو النمط المهيمن للعلاقة بين معظم الحركات الإسلامية وغالبية الأنظمة الحاكمة. والقليل من الحركات الإسلامية هو الذى نجا من منطق الرفض من قبل الأنظمة باسم الحفاظ على الأمن العام، أو صيانة المكاسب الوطنية، أو الدفاع عن الوحدة الاجتماعية، أو صون الوطن من خطر التدخل الأجنبى، فسمح لها بالمشاركة فى العملية السياسية. وهذه الخيارات السلوكية للحركات الإسلامية إن كانت قد ولدت نمطين رئيسيين للتفاعل مع الأنظمة هما: نمط المشاركة ونمط الصدام، إلا أنه يمكننا الحديث داخل النمط الأول عن عدة مستويات للمشاركة، كما يمكننا الإشارة إلى أكثر من صورة من صور الصدام مع النظام فى إطار النمط الثانى.

١- نمط المشاركة:

يضم نمط المشاركة بصفة عامة الحركات الإسلامية التى لا تزال تأمل فى جدوى الحوار مع الأنظمة، فتنتهج كل الوسائل السلمية المسموح لها باتباعها عند التعامل مع تلك الأنظمة فتقبل- من ثم- المشاركة فى العملية السياسية الوطنية، وإن كانت تلك المشاركة تتم على أكثر من مستوى، أبرزها هى مستويات التحالف والتعاون والمهادنة. وقبول الحركة الإسلامية الانطواء تحت نمط المشاركة بأى من مستوياتها، بما فى ذلك مستوى التحالف، لا يعنى أنها تقبل بأن يتم استيعابها من قبل النظام. فتجارب الحركات الإسلامية فى المشاركة تظهر أنه فى لحظات الخيار المصيرى بين الاستمرار فى المشاركة أو الانحياز لقناعاتها، فإنها تختار الانفكاك من هذا النمط، بل وقد تتحول إلى النمط المقابل، نمط الصدام، انحيازًا لهويتها ولمشروعها الحضارى.

أ- المشاركة على مستوى التحالف:

هذا المستوى من مستويات علاقة الحركة الإسلامية مع النظام الحاكم، يتحقق عندما تصل الحركة إلى اختراق السلطة وتصبح جزءًا من النظام الحاكم، فتصبغ سياسات النظام برؤاها وتصبح فى موقع يسمح لها بالشروع فى تحقيق مشروعها الحضارى على أرض الواقع. الجبهة الإسلامية القومية فى السودان، والجماعة الإسلامية فى باكستان، وحزب الرفاه فى تركيا، والحزب الإسلامى الماليزى فى ماليزيا هى نماذج لحركات إسلامية ممثلة لهذا النمط من التفاعل.

ولقد استطاعت الجبهة القومية فى السودان أن تحقق نموذج التحالف -لأول مرة- فى عهد النميرى الذى أراد تسخير الدين لدعم شرعيته فأبرم عام ١٩٧٨م اتفاق مصالحة وطنية مكن حركات المعارضة الإسلامية من العودة للحياة العامة، فنافسوا على مقاعد البرلمان فى انتخابات عامة ونجحوا، فقام نميرى بتعيين زعيم الحركة حسن الترابى فى منصب النائب العام، وفتح أبواب مؤسسات الدولة الرئيسية لهم لتولى المناصب الهامة. وبدأ نميرى بتأثير هذا التحالف مع الإسلاميين فى انتهاج برنامج أسلمة كان إلى حد كبير إسلامًا نميريًا، حيث كانت التشريعات "الإسلامية" تصدر لأغراض بعينها يريدها النظام ودون تشاور مع النائب العام حسن الترابى. ولما أثارت سياسات النميرى "الإسلامية" انتقادات الولايات المتحدة، والتى نفذت تهديدها بقطع المعونة الاقتصادية عن السودان عام ١٩٨٤م، استجاب النميرى للضغوط الدولية فكان أن اتخذ خطوات تراجع فيها عن التحالف مع الإسلاميين، وتوجها بنقد التحالف فطرد جميع أعضاء الجبهة من الحكومة، واعتقل قادتهم بما فيهم الترابى نفسه. ولقد قرأت الحركة الإسلامية، ليس فقط فى السودان، بل فى أنحاء العالم الإسلامى كله تحركات نظام النميرى ضد حركة الجبهة الإسلامية القومية على أنها تجسيد لمدى خطر اختراق التدخل الأجنبى، ممثلاً فى الولايات المتحدة، وسيطرته على مقدرات حياة الشعوب الإسلامية. ثم كان الانقلاب الذى أطاح بنميرى فى أبريل ١٩٨٥ لتجد حركة الجبهة القومية نفسها فى علاقة تحالف مرة أخرى مع النظام الحاكم، ولكن هذه المرة مع نظام عمر البشير. فكما احتاج نميرى سندًا لشرعيته ووجده فى الإسلاميين، وجد عمر البشير نفسه فى ذات الموقف عندما انقلب على حكومة الصادق المهدى "الديموقراطية" عام ١٩٨٩م، فحاول أن يبحث عن سند لشرعيته السياسية، ووجد ضالته فى حركة الجبهة القومية، فكان أن جدد التحالف معهم. ومرة أخرى وجد أعضاء الجبهة والمتعاطفون معهم أنفسهم يشغلون المراكز الهامة فى الحكومة، مراكز الوزارة وإدارة الأقاليم ورئاسة تحرير الصحف وإدارة البنوك ورئاسة الجامعات والبعثات الديبلوماسية، كما سمح لهم بخوض الانتخابات البرلمانية ففاز حسن الترابى برئاسة البرلمان عام ١٩٩٦م، وشغل أعضاء الجبهة معظم مقاعده. أما الخطوة الأهم فكانت تعهد البشير فى ديسمبر ١٩٩٠م بالبدء فى تطبيق الشريعة الإسلامية؛ إرضاءً للحركة الإسلامية، وتأكيدًا لعلاقة التحالف بينهما(٦٧).

ومن أهم سمات علاقة التحالف التى قامت بين حركة الجبهة القومية ونظامى حكم نميرى والبشير، سعى الجبهة لاستثمار هذه العلاقة من أجل إنجاز مشروعها الحضارى. ولقد انطلقت الجبهة نحو هدفها من طريقين: الأول: هو إعلاء حاكمية الشريعة الإسلامية، والثانى: هو طريق إعادة تأهيل المجتمع السودانى. فعلى الجانب الأول، نجد حسن الترابى زعيم الحركة هو مهندس صياغة قوانين سبتمبر ١٩٨٣م، الخاصة بتطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان، كما أنه هو الذى تولى مهمة صياغة الميثاق القومى للعمل السياسى فى السودان عام ١٩٩١م، وراعى فى ذلك استلهام الشريعة الإسلامية، فضمن الميثاق مبادئ الحاكمية لله وشورية الحكم والأمر بالمعروف

والنهى عن المنكر بوصفها دعامات إقامة النظام الإسلامى على الوجه الذى يرتضيه الله(٦٨). وعلى الجانب الآخر، حرصت الجبهة على أن تؤمن لنفسها قاعدة جماهيرية من خلال تأسيس مجموعة من التنظيمات، التى تقدم خدمات اجتماعية لفئات المجتمع السودانى المختلفة، فى الوقت الذى تعمل فيه على إعادة ترشيد ذلك المجتمع وإعداده إعدادًا إسلاميا. ومن أمثلة ذلك: منظمة الدعوة الإسلامية، وجمعية الإصلاح والمساواة، وجمعية الفكر والثقافة الإسلامية(٦٩).

أما الجماعة الإسلامية فى باكستان فقد جربت علاقة التحالف مع النظام الحاكم بعد أن تهيأت الظروف لانتقالها من مستوى العمل السياسى المعارض عام ١٩٧٧م، وذلك بمجيء محمد ضياء الحق على رأس السلطة بعد الانقلاب الذى أطاح فيه بذو الفقار على بوتو. ومما ساعد على تأسيس علاقة التحالف تلك أن كلاً من نظام الحكم وحركة الجماعة الإسلامية كانا فى حاجة إلى بعضهما البعض. فضياء الحق كان يريد توطيد دعائم نظامه العسكرى، فبعد أن وعى درس فترة حكم بوتو- والتى ظهر فيها واضحًا مدى قدرة الجماعة الإسلامية على التأثير فى الجماهير، ومن ثم دورها المؤثر فى زعزعة نظام بوتو ؛ مما مهد لإسقاطه- كان يريد مد الجسور معها. أما الجماعة الإسلامية فقد وجدت فى الإشارات التى أرسلها لها النظام معبرًا عن رغبته فى إقامة تحالف معها، الفرصة المواتية لإقامة النظام الإسلامى الذى تستهدفه(٧٠).

ورغم أن ظروف نشأة باكستان، والتى لعب فيها الإسلام دورًا أساسيًا، قد مكنت الجماعة الإسلامية من أن تنشط سياسيًا، وأن يكون لها دائمًا دور مؤثر فى الحفاظ على الطابع الإسلامى للمجتمع بل وللنظام(٧١)، إلا أن الدور الذى لعبته فى ظل حكم ضياء الحق كان دورًا غير مسبوق. فلقد تبنى النظام -رسميًا- رؤى الجماعة فى ظل علاقة التحالف بينهما، وأعلن عام ١٩٧٩م نيته تجسيد هذه الرؤى فى نظام إسلامى يقيمه فى البلاد(٧٢). ومن ثم، تم ضم العديد من أعضاء الجماعة إلى الحكومة، كما فتحت وسائل الإعلام الرسمية أمام "المودودى" لنشر أفكار الجماعة الخاصة بالمجتمع الإسلامى الصحيح وبالنظام الإسلامى الحق(٧٣).

ولقد سعت الجماعة الإسلامية للإفادة من علاقة التحالف من أجل وضع رؤاها موضع التنفيذ، فعمدت تحديدًا إلى إعلاء حاكمية الشريعة. استجاب النظام بمواءمة تشريعاته مع نصوص الشريعة الإسلامية، فتوالى صدور التشريعات الإسلامية التى بدأت بتطبيق حدود السرقة والزنا وشرب الخمر، وانتهت بأسلمة جميع القوانين بما فيها القوانين التى تحكم المعاملات البنكية، هذا فضلاً عن تعيين قضاة شرعيين فى المحاكم العليا تكون مهمتهم هى مراجعة القوانين للتأكد من عدم مخالفتها للشريعة الإسلامية(٧٤). ولأن المودودى قد آمن -دائمًا- أن السيطرة الثقافية للغرب أشد خطورة من سيطرته السياسية، فقد سعى إلى تعزيز مكانة الإسلام فى الحياة العامة للمجتمع الباكستانى، فى خطوة واضحة نحو إعادة ترشيده. وفى هذا السياق، اتخذت عدة خطوات لها دلالتها الرمزية من

قبيل: إعادة تسمية الشوارع والمدن والجامعات والمرافق العامة فى جميع أنحاء البلاد بأسماء لها طابع إسلامى، واستبدال اللافتات أردية بدلاً من الإنجليزية، واحترام الصيام فى نهار رمضان، وتخصيص أماكن للصلاة فى كل المصالح الحكومية، أما الخطوة الأهم فكانت العمل على أسلمة مناهج التعليم لتعزيز الهوية الإسلامية[٧٥].

وإذا كانت الجماعة الإسلامية قد قرأت هذه الخطوات على أنها تسليم من قبل النظام بدور سياسى لها فى الحياة العامة، فإن النظام كان يفهم ذات الخطوات على أنها تسليم من جانب الجماعة بمشروعية النظام وباستحقاقه الدعم من جانبها رغم أنه نظام عسكري في الواقع. ولذلك سرعان ما حدث الشقاق وتحولت علاقة التحالف إلى علاقة صدام بدءًا من منتصف الثمانينيات، عندما عطل النظام العسكرى الحريات، وفشل فى تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية[٧٦].

وتقدم حركة حزب الرفاه، والذى كان معروفًا من قبل باسم حزب "السلام الوطنى"، نموذجًا ثالثًا لعلاقة التحالف، ولكن خلافًا لحركتى الجبهة القومية بالسودان والجماعة الإسلامية بباكستان، نجح الحزب فى تحقيق تلك العلاقة من خلال صناديق الانتخاب؛ حيث مكنته نتائج تلك الانتخابات التى جرت فى ديسمبر ١٩٩٥م من الدخول فى إئتلاف حاكم فى يونيه ١٩٩٦م، مع حزب علمانى سبق أن اتهمه حزب الرفاة بالفساد وساهم فى إخراجه من السلطة[٧٧].

ويرى بعض الباحثين أن موافقة نجم الدين أربكان على المشاركة فى السلطة فى ظل هذا الائتلاف الحاكم جاءت لإيمانه بأنه لا يجوز الانتظار حتى يمتلك الأغلبية المطلقة التى تؤهله لتطبيق رؤاه تماما طالما سنحت له فرصة، ولو غير مكتملة؛ لكى يكون فى خدمة تطبيق قول عمر الفاروق: "إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". ولقد نجح أربكان بالفعل فى أن يحدث فرقا، وأن يزعزع العديد من المفاهيم والسياسات والتوجهات التى سادت تركيا لعقود طويلة. ففي مقابل سعى الأنظمة التركية العلمانية المتعاقبة لربط تركيا بأوروبا، وانحياز هذه الأنظمة التام لمصالح الغرب من خلال عضويتها فى حلف الناتو، مع تأكيد القطيعة شبه التامة مع العالم الإسلامى وافتعال الأزمات مع الدول الإسلامية والعربية، وعلى رأسها أزمة المياه ومشكلات الحدود فضلاً عن العلاقات الخاصة مع إسرائيل، نجد حركة حزب الرفاه تتبنى خطابًا سياسيًا معاديًا للغرب ولإسرائيل ولحلف الناتو، بل ولانضمام تركيا للاتحاد الأوروبى[٧٨]. ولقد نجح أربكان فى تجسير الفجوة مع العديد من دول العالم الإسلامى، عمق تركيا الاستراتيجى كما يرى، ومنها: إيران وليبيا، كما نجح فى جمع ثمانى دول إسلامية فى تكتل اقتصادى يضم فيما يضم إيران ونيجيريا وإندونيسيا وباكستان وماليزيا[٧٩].

أما على الصعيد الداخلى، ورغم أن الحركة لم تستطع التحرك بجدية على صعيد من أهم الأصعدة التى تستحوذ على اهتمام الحركات الإسلامية، وهو إعلاء حاكمية الشريعة حيث فضل الحزب عدم إثارة مسائل تعتبرها التيارات العلمانية من قُبيل مسائل الحريات الشخصية؛ وذلك

لتجنب الصدام معها، مثل: مسألة الزى الشرعى، والتعليم المختلط، وتنظيم المعـاملات البنكيـة وفقـا لقواعد الشريعة، إلا أن الحركة اهتمت باتخاذ مجموعـة مـن الخطـوات التـى تسـتهدف إعـادة تـأهيل وترشيد المجتمـع الـتركى، مثـل: محاربـة الدعـارة مـن خـلال توفـير فـرص عمـل وإعاشــة وزواج للمومسات، وكذا منع أندية القمار من مزاولة أنشطتها(٨٠). وفى هذا السياق، يمكننا فهم تفضيل حزب الرفاه عدم الصدام مع حزب الطريق المستقيم العلمانى، والتنازل له عن الحقائب الوزارية السـيادية، وقبوله هو بالوزارات الخدمية، وهو الأمر الذى أثار دهشة مؤيديه واعتبروه استكانة مـن الحـزب لا تجوز. فـهذا التحـرك جـاء ليحقق للحركـة هدفـا ذا مغزى، وهـو الاقـتراب مـن الشـعب مـن خـلال الإشراف على الوزارات التى تحتك به مباشرة؛ وذلك بقصد توسيع قاعدته الجماهيرية بما قـد يمكنـه فى المستقبل من تشكيل الحكومة دون حاجة إلى ائتلاف يقبل فيه بشروط لا ترضيه ولا تحقق أهدافه تمامًا(٨١).

وفى ماليزيا، وافق الحزب الإسلامى الماليزى الذى تأسس عام ١٩٥١م فى مقاطعة بنانج داعيًـا إلى بناء دولة إسلامية فى بلاد المالاى - على الدخول فى ائتلاف حاكم مع التنظيم القومى فـى الفـترة من ١٩٧٢- ١٩٧٧م. أما التنظيم القومــى فكـان يـرى أن ضـم الحـزب إلـى الائتـلاف يشـكل فرصــة لتحجيم شعبية الحزب الإسلامى ؛ نتيجة تحالفه مع حزب علمانى (وهو ما حدث بالفعل ودللـت عليـه النتائج المتدنية التى حققها فى انتخابات ١٩٧٨ فى كيلانتان بعد انتهاء الائتـلاف عـام ١٩٧٧). وأمـا الحزب الإسـلامى فكان يجد فى هذا الائتلاف فرصـة لمحاولـة وضـع قناعاتـه موضـع التنفيذ. ووفقـا للقواعد الحاكمة لـهذا المستوى مـن المشـاركة، كـان لابـد للحكومـة مـن أن ترضـخ لبعـض مطـالب شريكها فى الحكم. ومن هنا اتخذت الحكومة الخطوات اللازمـة نحـو إنشـاء بنـك إسـلامى ومـدارس دينية، كما منعت الإعلان عن الخمور. ولكن الحزب الإسلامى فشل أثنـاء فـترة الائتـلاف فـى الدفـع بمطالبه إلى حد تعديل الدستور بما يتفق مع الشريعة الإسلامية(٨٢).

ب- مستوى التعاون:

إن تفاعل الحركة الإسلامية مع الأنظمة الحاكمة على مسـتوى التعـاون، لا يسـمح لـها بالارتفـاع إلى مستوى الشريك فى الحكم وهو ما يخوله لها مستوى التحـالف. ففـى مسـتوى التعـاون أقصـى مـا تتمتع به الحركة الإسلامية هو سماح النظام لها بالمشاركة فى بعـض أوجـه العمليـة السياسـية، مثـل: العمل الحزبى والبرلمانى، كما قـد يفسـح النظـام مكانـا لبعـض رمـوز الحركـة للمشـاركة فـى هيكـل السلطة التنفيذية، مع إتاحة الفرصة لها للتواصل مع الجماهير بغـرض عـرض أفكارهـا. ورغـم هـذا القدر من حرية العمل والتحرك السياسى والاجتماعى المتاح للحركة الإسلامية، فالنظام لا يسمح لـها بفرض رؤيتها علــى سياسـاته وتوجهاتـه. فالنظـام يسـمح للحركـة بـهذا القـدر المحسـوب مـن حريـة التحرك؛ لأنه يدرك أنها لن تستخدم هذه المساحة لمناهضته. فالحركة الإسلامية تكون فى هـذا النمـط

مادة يدها بالعون والدعم للنظام، مساندة له فى أزماته.. ومن أبرز النماذج الممثلة لهذا المستوى من التفاعل حركة الإخوان المسلمين فى الأردن، والتيار العام للحركة الإسلامية فى المغرب.

فإخوان الأردن كانوا دائماً قريبين من دوائر السلطة، وتحديدًا من العرش، ولعبوا فى الغالب، دور السند للملك فى أزماته المتعددة: عام ١٩٥٧م مع اليساريين، وعام ١٩٧٠م مع الفلسطينيين، وعام ١٩٨٠م مع النظام السورى. ولقد تمتع الإخوان - فى المقابل - بوضع متميز سياسيًا. فلقد كانت حركة الإخوان هى الحركة السياسية الوحيدة التى لم يشملها قرار حظر الأحزاب السياسية لعام ١٩٥٧م، بحجة أنها جمعية خيرية بالرغم من الصبغة السياسية الواضحة لنشاطها ولبرنامجها السياسى. وفى هذا السياق دأب الملك على تكليف أعضاء من الحركة بحقائب وزارية هامة. ومنذ عودة الحياة الحزبية للأردن فى إطار تنشيط العملية الديموقراطية، والتى قبل الأخوان أن يكونوا جزءًا منها ويشاركوا فيها، وهم يخوضون الانتخابات ويحققون نجاحات ملحوظة، تؤمن لهم وجودًا معتبرًا داخل البرلمان الأردنى لا تنازعهم فيه الحكومة، إضافة إلى وجودهم فى المؤسسة التنفيذية كوزراء لهم حقائب مؤثرة كما حدث عام ١٩٩٠م، عندما حمل الإخوان حقائب التعليم والتعليم العالى والتنمية والمعلومات فى حكومة مضر بدران(٨٣).

ولكن هذا التآزر بين حركة الإخوان والنظام الملكى فى الأردن لا يعنى أن الحركة قد تنازلت عن قناعاتها مقابل مقعد البرلمان أو حقيبة الوزارة. فللحركة مواقفها الثابتة التى لم تتخل عنها بخصوص قضية تطبيق الشريعة، ومهاجمة المظاهر غير الإسلامية فى المجتمع الأردنى، مثل: السماح بدور اللهو، كما أنها لم تتخل عن التكييف العقيدى للصراع العربى الإسرائيلى، ولا عن شجب إصرار النظام على توثيق علاقاته مع الغرب. بل إن الحركة تسعى إلى استخدام أساليب العمل السياسى المتاحة لها لكسب قضاياها، إما بإثارتها داخل البرلمان، أو بالسعى لحمل الحقائب الوزارية المؤثرة على صعيد المجتمع الأردنى وعلى صعيد سياسات النظام. ولكن لأن العلاقة مع النظام فى مستوى التعاون لا ترقى إلى العلاقة فى مستوى التحالف، فإنه يضع سقفًا لا يجوز للحركة أن تتجاوزه فى تحركاتها السياسية والاجتماعية، وفيما تحاول إنجازه من أهداف. وفى هذا السياق، نستطيع أن نفسر المواجهات التى تحدث بين النظام والحركة بين الحين والحين، وأسلوب التضييق من مساحة حرية الحركة الممنوحة لها كلما حاولت تخطى هذا السقف(٨٤).

وفى المغرب، حيث نجد النظام الملكى وقد نجح إلى حد كبير فى استثمار نسبه العلوى لاكتساب شرعية دينية يسند بها شرعيته السياسية، إضافة إلى تطويره مجموعة من المؤسسات الدينية استطاع من خلالها أن يفرض هيمنة النظام على حياة المجتمع الدينية، واستطاع من خلال ذلك- وبقدر كبير من النجاح- أن يهمش قدرة الحركات الإسلامية المعارضة على استثمار الدين فى معركتها معه، بل إنه اكتسب دعم ومساندة جانب يعتد به من الحركة الإسلامية فى المغرب. فأضحى التيار الرئيسى للحركة الإسلامية فى المغرب يؤمن أن الدولة الإسلامية الحقة، هى التى تقوم فيها حكومة تكون

حارسًا على الأخلاق والفضيلة فى وسط الأمة. فقضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وهى القضية التى تشغل قمة أجندة الحركات الإسلامية بصفة عامة، أضحت لدى الحركة الإسلامية فى المغرب قضية محلولة من خلال المناداة بعدم ضرورة التطبيق المباشر والحرفي لها. فتطبيق الشريعة يحتاج فى رؤيتهم إلى اجتهاد جديد، وهذا عندهم يحتاج وقت وجهد نواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة، أما هم فإنهم يمارسون نشاطهم فى الغالب الأعم كجمعيات دينية ثقافية تستهدف ترشيد المجتمع وإعادة تأهيله. من خلال الدعوة إلى نوع من السلوك الدينى دون اتخاذ مواقف سياسية واضحة ضد النظام الحاكم(٨٥).

جـ - مستوى المهادنة:

مثلما هو الحال فى مستوى التعاون يسمح النظام الحاكم للحركة الإسلامية فى مستوى المهادنة بمساحة من حرية العمل السياسى البرلمانى والحزبى، كما يتيح لهم النظام مساحة تتحرك فيها لنقل أفكارها للجماهير. ولكن خلافًا لما هو قائم فى مستوى التعاون، لا يسمح النظام أبدًا للحركات الإسلامية فى مستوى المهادنة بتمثيل معتبر داخل البرلمان حتى لو اضطر إلى اتخاذ إجراءات، من قبيل: العودة إلى حظر نشاطهم الحزبى، أو حتى تجميد أو إلغاء وجودهم السياسى نفسه، ومرورًا بالتلاعب فى نتائج الانتخابات لمنعهم من تشكيل كتلة برلمانية معارضة يُعتد بها. إضافة إلى هذا، ورغم أن النظام يسمح للحركة الإسلامية فى هذا المستوى بفضاء معقول يتحركون فيه لنقل أفكارهم للجماهير، إلا أن هذا الفضاء يضيق كثيرًا عما هو مسموح به للحركة فى مستوى التعاون. هذا فضلاً عن أن النظام كثيرًا ما يتحرك بإجراءات سريعة من قبيل: مصادرة المطبوعات، ومنع إقامة المؤتمرات والندوات والاجتماعات، وعدم التصريح بالسرادقات؛ وذلك لتذكير الحركة بأن هناك سقفًا منخفضًا جدًا للأفكار المسموح لهم بنشرها. أما استوزار أعضاء الحركة، وهو ما تتمتع به الحركات الإسلامية فى مستوى التعاون، فهو أمر غير وارد أصلاً. فالنظام فى مستوى المهادنة لا ينظر للحركة على أنها عون ونصير وسند، بل يعاملها بوصفها مصدر تهديد خطير له، يضطر إلى إعطائه مساحة "زائفة" من حرية الحركة السياسية، استجابة لضغوط خارجية وداخلية عدة، ليس من بينها الإيمان بحقها فى العمل السياسى، ولا القناعة بأنه فى حاجة إليها. أما على جانب الحركة التى ينتخبها النظام ليسمح لها بالعمل السياسى، فإنها تتخذ قرار مهادنة النظام وتقبل المشاركة فى العملية السياسية الوطنية فى إطار هذا المناخ الملغم بالشك والريبة، برغم الهامش الضيق المسموح لها به؛ وذلك فى محاولة منها لاقتناص الفرصة والحصول على أقصى ما يمكنها تحقيقه من خلالها. ولكن لأن النظام ينظر إلى الحركة على أنها مصدر تهديد، فإنه يعتبر أن أية مكاسب يمكن أن تحققها الحركة ستكون دائمًا على حسابه وانتقاصًا من رصيده؛ ولذلك فإنه يكون دائمًا متربصًا بها. ومن هنا، عادة ما تنتهى العلاقة بين النظام والحركة الإسلامية فى هذا المستوى بانقلاب الأول على الثانية ومطاردتها، إنهاءً للهامش الضيق من حرية العمل السياسى التى سبق أن سمح لها به. ومن أبرز

النماذج الممثلة لهذا المستوى من علاقة الحركات الإسلامية مع الأنظمة، علاقة حركة الإخوان المسلمين، وحركة النهضة، وحركة جبهة الإنقاذ بأنظمة الحكم فى مصر، وتونس، والجزائر على التوالى.

فرغم أن النظام المصرى يواصل حظر تشكيل أى حزب على أساس دينى، إلا أن الإخوان المسلمين حظوا بشرعية -غير رسمية- من السادات (١٩٧١ - ١٩٨١م) بعد عقدين من مطاردة النظام الناصرى لهم، فعادوا -من ثم- لإصدار مطبوعاتهم، وإنشاء مؤسسات الرعاية الاجتماعية والمالية الخاصة بهم. ثم كان أن سمح لهم نظام مبارك بالمشاركة فى الحياة السياسية بعد أن أخرجهم من السجون التى كانوا قد زُجوا فيها فى نهاية عهد السادات. ولقد قبل الإخوان فى مصر الدخول بالفعل فى لعبة السياسة، والعمل من خلال التعددية الحزبية والديموقراطية البرلمانية، فى ضوء الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٨٤م ضمن قائمة حزب الوفد "الليبرالى"، ثم فى عام ١٩٨٧م على قائمة حزب العمل ذى التوجهات الإسلامية(٨٦).

يبدو أنه كل مرة يسمح فيها النظام الحاكم لحركة الإخوان المسلمين بشرعية الوجود والعمل السياسى والاجتماعى، يقبل هؤلاء بالتحرك فى إطار الشرعية مهادنين النظام، ولكن غير متنازلين عن قناعاتهم وأهدافهم. يتضح هذا من الرفض التام من قبل الحركة لاتفاقات كامب ديفيد، وهجومها المرير على الولايات المتحدة وإسرائيل، ومقاومتها العنيفة لقانون الأحوال الشخصية الذى اعتبرته الحركة مخالفا لنصوص الشريعة الإسلامية؛ مما اضطر السادات لإصداره بقرار رئاسى عام ١٩٧٩م؛ بسبب المعارضة التى لاقاها داخل مجلس الشعب له طوال خمس سنوات(٨٧).

أما على مستوى الأهداف فلقد تابع الإخوان بدأب قضية إعلاء حاكمية الشريعة، وتقدموا باقتراح لمجلس الشعب فى مايو ١٩٨٥م يقضى بالتطبيق الفورى للشريعة الإسلامية، ولما رفض طلبهم قاموا باحتجاجات مؤثرة ومتتالية احتجاجًا على هذا الرفض. هذا فضلاً عن متابعة هذه القضية وجعلها أحد البنود الأساسية لبرنامجهم الانتخابى لعام ١٩٨٧م، وإن كانوا قد تخلوا عن مبدإ التطبيق الفورى وارتضوا بألية التدرج فى التطبيق، إلا أنهم لم يتخلوا عن القضية أبدًا(٨٨). إضافة إلى متابعة قضية تطبيق الشريعة، حرص الإخوان على الإفادة مما أتاحه النظام لهم من فرص التواجد الشرعى للتواصل مع المجتمع، فى محاولة لبناء قاعدة جماهيرية لهم تمكنهم من إعادة ترشيد المجتمع؛ تمهيدًا لإجراء التغيير المنشود. فجاء تواصلهم مع المجتمع على مستويين: **الأول:** مستوى المؤسسات الخدمية التى ركز الإخوان على إنشائها فى كافة الدوائر الخدمية: الاجتماعية (عيادات طبية تعاونيات دور حضانة)، والاقتصادية (بنوك/ شركات توظيف أموال)، والثقافية (دور نشر/ وسائل إعلام)، وتعليمية (مدارس/ مراكز بحثية/ خدمات تعليمية ملحقة بالمساجد) (٨٩). أما **المستوى الثانى** لتواصل الإخوان مع المجتمع فهو مستوى النقابات المهنية، حيث استطاع الإخوان أن يؤسسوا

لأنفسهم تواجدًا محسوسًا فى نقابات الأطباء والمهندسين والمحامين والصحفيين، فمدوا جسورا مع شريحة واسعة من الفئات المؤثرة جدًا فى المجتمع(٩٠).

وكلما حققت الحركة نجاحات على طريق تحقيق أهدافها، كلما زاد شعور النظام بالخطر الذى تمثله؛ فيبدأ فى اتخاذ إجراءات الضرب بشدة على يدها فى تحرك قد يصل إلى حد حظر أنشطتها والزج بأعضائها فى السجون. حدث هذا فى عهد عبد الناصر الذى قام بحل جماعة الإخوان المسلمين فى يناير ١٩٥٤م (رغم سبق إعفائها من قرار حل الأحزاب السياسية عام١٩٥٣م)، وحظر إصداراتها، ثم ساق أعضاءها لمحاكمات عسكرية والتى أصدرت أحكام بالإعدام على بعضهم وعلى رأسهم سيد قطب. وتكرر نفس السيناريو فى عهد السادات بعد فترة من المهادنة، وتحدث الآن، حيث يقوم النظام بملاحقة أعضاء الحركة، وإدانتها بمحاولة إحياء تنظيمهم المنحل وتهديد أمن واستقرار الوطن.

ومثل حركة الإخوان فى مصر، نجد حركة النهضة فى تونس تجسد هذا المستوى من مستويات المشاركة، فيعلن زعيمها راشد الغنوشى قبول الحركة للعمل السياسى من خلال القنوات الشرعية، بغرض إنجاز التغيير الذى تستهدفه الحركة، وذلك مع بداية تحول تونس إلى التعددية الحزبية. ورغم أن محاولات حصول الحركة على ترخيص بالعمل كحزب سياسى قد باءت بالفشل مرتين: الأولى عام ١٩٨١م عندما كانت تستخدم اسم "حركة الاتجاه الإسلامى"، والثانية عام ١٩٨٩م عندما أسقطت الاتصاف بـ"الإسلام" من اسمها للالتفاف حول نص قانون الأحزاب بحظر الأحزاب الدينية، إلا أن النظام قد سمح للحركة ببعض صور المشاركة السياسية عام ١٩٨٤م فى ظل حكم بورقيبة. فاشتركت الحركة فى الاتحاد التونسى العام للشغل، وفى رابطة حقوق الإنسان، كما سمح لها بالتواصل مع الجماهير من خلال الإصدارات الصحفية، ثم فى عام ١٩٨٩م، وفى ظل نظام زين العابدين بن على شاركت حركة النهضة فى الانتخابات المحلية فحصلت على ١٥% من جملة الأصوات فى حين وصلت نسب ما حصلت عليه من أصوات فى بعض الدوائر، ومنها تونس نفسها، إلى ٣٠%(٩١).

ولكن، وكما هو الحال مع حركة الإخوان فى مصر، كان الأمر ينتهى دائمًا نجاح الحركة بانقلاب النظام عليها، رغم علاقة المهادنة، وذلك لاستشعاره مدى التهديد الذى يمثله نجاحها. فالحركة فى هذا المستوى أميل إلى أن تكون مصدر تهديد للنظام، وليست مصدر دعم وعون له، فاتسمت مجابهة نظام بورقيبة للحركة بالقسوة والشراسة، فكانت حملة الاعتقالات والمحاكمات لأعضاء الحركة وزعيمها. وتجددت حملة الاعتقالات فى مرحلة المهادنة الثانية والتى وصلت ذروتها عام ١٩٩١م والتى انتهت بتدخل الحزب الحاكم لتزييف نتائج الانتخابات ؛ ليحصل على كل مقاعد البرلمان، ويحرم الحركة من جنى ثمار تحركها الناجح من خلال القنوات السياسية الشرعية.

هذا فضلاً عن إغلاق صحف الحركة والتحرش بفصائلها الطلابية[٩٢].

ولقد تمسكت حركة الجبهة فى تونس دائمًا، ورغم قبولها المشاركة فى العملية السياسية، بقناعاتها وأهدافها، ولم يدفعها رد فعل النظام الباطش بها إلى المقايضة بمشروعها الحضارى، فتضمن برنامج عمل الحركة المعلن فى مرحلتى مهادنتها للنظام: الأولى من ١٩٨١ - ١٩٨٤، والثانية من ١٩٨٩-١٩٩١، تضمن التأكيد المتكرر على الطبيعة الإسلامية العربية للمجتمع التونسى، والتنديد - من ثم - بالعلمانية وبمحاولات تغريب الشعب التونسى[٩٣].

وفى الجزائر - وبعد تاريخ حافل بالمواجهات مع المعارضة الإسلامية بلغت أشدها فى بداية الثمانينيات - عاد النظام الجزائرى ليقدم بعض التنازلات، فسمح فى مارس ١٩٨٩م بتشكيل حركة الجبهة الإسلامية للإنقاذ أول حزب سياسى إسلامى، وذلك فى إطار سماحه بعودة التعددية الحزبية. وفى إطار مهادنتها للنظام وقبولها المشاركة فى العملية السياسية، خاضت جبهة الإنقاذ الانتخابات المحلية فى يونيو ١٩٩٠م فحصلت على ٥٥% من جملة الأصوات، وبسطت يدها على اثنتين وثلاثين محافظة من جملة محافظات الجزائر الثماني والأربعين، مما حدا بالنظام إلى تأجيل الانتخابات البرلمانية حتى ديسمبر ١٩٩١م خاصة أن الجبهة سرعان ما أكدت -عملاً- بعد نجاحها فى الانتخابات المحلية أن مهادنتها للنظام لا تعنى تنازلها عن قناعاتها، والتى بدأت فى وضعها موضع التنفيذ فى الولايات التى سيطرت على مجالسها المحلية[٩٤]. فلقد أوقفت الجبهة بيع الخمور فى هذه الولايات، ومنعت موسيقى الراى، وأغلقت الملاهى الليلية، وأصدرت قرارًا بمنع ارتداء الملابس الكاشفة فى الشوارع، وجعلت الزى الإسلامى ملزمًا؛ كما أنها اتخذت خطوات تمهيدية لمنع الاختلاط فى المدارس. أما الخطوة الأهم فكانت استبدال الحركة الشعار القومى الجزائرى بآخر منقوش عليه "ولاية إسلامية"، وهى خطوة قرأها بعض المحللين على أنها تحرك يستهدف خلق "مناطق إسلامية". تقوم بوظيفة المنطقة – النموذج لما يجب أن يكون عليه المجتمع الجزائرى الكبير، وتكون نواة لهذا المجتمع الذى يجب أن يقوم على نفس المبادئ المتحققة فى المجتمع - النواة[٩٥].

ولقد تكرر النجاح الكاسح للجبهة فى الانتخابات البرلمانية التى أجريت فى ديسمبر ١٩٩١م حيث حصلت على مائة وثمانين مقعد من إجمالى عدد مقاعد البرلمان الوطنى المائتين والثلاثين. وجاء رد فعل النظام مطابقًا لما يحدث فى نمط المشاركة فى مستوى المهادنة، والتى يحمل فيها النظام بقوة على الحركة الإسلامية عند أول بادرة نجاح مهدد لوجوده أو لسياساته. قام النظام بإلغاء نتيجة الانتخابات، وطارد أعضاء الجبهة فى حملة اعتقالات واسعة، ثم قام بوقف نشاطها كلية فى مارس ١٩٩٢م، وعليه استبعدها -وحتى اليوم- من كافة جولات الحوار الوطنى. أما المبرر المعلن من قبل النظام لهذا التحرك ضد "الديموقراطية"، فكان الادعاء بأن الجبهة قامت بممارسات غير قانونية فى الحملة الانتخابية. أما السبب الحقيقى لتحرك النظام ضد الجبهة وحظر نشاطها طوال العشر

سنوات الماضية فهو خوف النظام العسكرى، وكذا القوى الغربية المعنية، من وصول حركة إسلامية إلى الحكم. فتجربة جبهة الإنقاذ فى الجزائر تثبت، فى رأى بعض المحللين، أن الديموقراطية التى تبنتها بعض الأنظمة فى العالم الإسلامى بضغط من البيئة الدولية، ليست هدفًا مبتغى لذاته ولكنها وسيلة لغاية. ولقد أعلن الجيش أن سبب تحركه لمنع الجبهة من تشكيل الحكومة هو رغبته فى حماية الديموقراطية، مدعيًا أن الجبهة إذا ما وصلت إلى السلطة فسوف تعلن الدولة الإسلامية، وتلغى الأحزاب العلمانية. فكأن حماية الديموقراطية لا يكون إلا بسحق الديموقراطية(٩٦).

والأمر الجدير بالتسجيل - هنا - هو أن قبول الحركة الإسلامية بنمط المشاركة بأى من مستوياته لا يعنى ثباتها على هذا النمط، أو حتى تحركها - صعودًا أو هبوطًا - بين مستوياته، ولكن دائمًا فى إطاره. فالحركات الإسلامية، خاصة تلك التى تتسم بالاستمرارية، عادة ما تتقلب فى علاقتها بالأنظمة الحاكمة بين نمط المشاركة ونمط الصدام. وتقلبها بين النمطين يحكمه فى الغالب الأعم مقدار ما يسمح به النظام لها من شرعية، وهو الأمر الذى تتدخل فى تشكيله عوامل عدة بعضها يتعلق بضغوط البيئة الدولية، وبعضها يتعلق بضغوط البيئة الإقليمية أو المحلية. ويظل -دائمًا- مدى ثقل الحركة وأهميتها والنجاحات التى تحققها محددًا مهمًا إما لقمعها ومصادرة حقها فى المشاركة السياسية، وإما لتركها تمارس سياسيًا ولكن تحت مجهر النظام. كل الحركات الإسلامية التى تعمل فى إطار نمط المشاركة خبرت هذا التقلب، وهى ترد الفعل على سلوك النظام لنجاحها. ولنأخذ حالة حركة الإخوان المسلمين فى مصر، التى تقدم لنا نموذجًا حادًا على هذا الأمر؛ وذلك لطول فترة تواجد حركة الإخوان المسلمين فى مصر على الساحة.

فعلاقة حركة الإخوان المسلمين مع أنظمة الحكم فى مصر هى نموذج لنسق سلوكى يسير فى شكل دائرى، يتردد بين التعامل السلمى مع النظام ثم لا يلبث أن ينتكس راجعًا إلى تحبيذ السلوك التصادمى الذى كانت الجماعة قد اختارت التخلى عنه، لتعود مرة أخرى إلى التعامل السلمى بعد حين. ففى إبان العصر الملكى فى مصر، تقارب الإخوان مع القصر فى مواجهة عدو بدا مشتركًا هو حزب الوفد الليبرالى العلمانى. واستثمرت حركة الإخوان الظرف بغرض السعى لتحقيق هدفها فى إقامة المجتمع الإسلامى الصحيح، ولكن لأن حركة الإخوان كانت حتى ذلك الوقت- ترفض أن تعلن نفسها حزبًا سياسيًا، بل وكانت تطالب بإلغاء الأحزاب القائمة، فإن مشاركتها كحركة سياسية اجتماعية جاء على شاكلة متميزة. فلقد اعتمدت بالأساس وسيلة الإرشاد والتوجيه، فانتشرت فروعها ومساجدها وتشكيلاتها الاجتماعية الخدمية فى أرجاء المجتمع، عاملة على إعادة تأهيله إسلاميًا. إضافة إلى هذا، عملت الحركة على التواصل مع النظام الحاكم محاولة توظيفه كعامل من عوامل دفع الناس فى المجتمع للالتزام بالقيم الإسلامية، وكان توجه البنا إلى الملك ورؤساء الحكومات بمطالب لإصدار قرارات حكومية وقوانين رسمية تستهدف تغيير المجتمع(٩٧). ولكن سرعان ما برزت الخلافات، فكان قرار النظام بحل جماعة الإخوان المسلمين فى ديسمبر ١٩٤٨م، وهو القرار

الذى نقل علاقة الإخوان بالنظام من نمط المشاركة إلى نمط الصدام، والذى وصل ذروته بعمليات اغتيال متبادلة انتهت باغتيال زعيم الحركة نفسه حسن البنا[٩٨].

ومع نجاح ثورة يوليو، والتى ارتبط بعض قادتها بصلة وثيقة بحركة الإخوان، بدأت فى حرب فلسطين ومشاركة الإخوان فى فك حصار الفالوجا، بدا الظرف مهيئًا لانتقال الإخوان مرة أخرى لنمط المشاركة، ليس فقط على مستوى المهادنة بل هذه المرة ربما على مستوى التعاون، حيث قرر مجلس الثورة إشراك عناصر من الإخوان فى وزارة محمد نجيب، بعد استثناء جماعة الإخوان من قرار الحل الذى صدر فى يناير ١٩٥٣م بحل جميع الأحزاب السياسية (وكان هذا أحد مطالب حسن البنا أثناء العصر الملكى كما سبقت الإشارة). ورغم أن مكتب الإرشاد قرر رفض المشاركة فى الحكومة (وسحب عضوية من قبل المشاركة من أعضاء الحركة، وهو ما حدث مع الشيخ الباقورى) ربما لرغبتهم عدم المساومة على هدفهم الأساسى، وهو ضرورة أن تكون الحكومة إسلامية قائمة على أساس الشريعة، إلا أن الحركة ظلت تحرص على تجنب الصدام مع حكومة الثورة، وإن كانت تبدى اعتراضها على بعض سياساتها. فما كان من نظام عبد الناصر إلا أن اتخذ قرارًا بحل الجماعة وإغلاق مقارها ومصادرة أموالها واعتقال أعضائها، فكان الانتقال مرة أخرى إلى نمط الصدام الذى بدأ بحملة شعواء من قبل الحركة على الاتفاق الموقع بين الحكومة وبريطانيا فى ٢٧ يوليو ١٩٥٤م بشأن مستقبل قناة السويس. وحمل النظام الناصرى حملة شعواء على الحركة طوال الخمسينيات والستينيات: فكانت الاعتقالات، والاتهامات بالخيانة، وأحكام الإعدام، وسحب الجنسية من الهاربين خارج البلاد[٩٩].

وفى السبعينيات بدأت دورة جديدة فى علاقة حركة الإخوان بالنظام، بإعلان زعيمها عمر التلمسانى قبول الحركة المشاركة فى تجربة الديموقراطية البرلمانية، كرد فعل لسماح نظام السادات لهم بالعودة للعمل السياسى، حتى كان الصدام مع النظام فى نهاية عهد السادات الذى زج بهم فى السجون عام ١٩٨١. ثم جاءت دورة المهادنة مرة أخرى مع نظام مبارك، وصولاً إلى الصدام الحالى بينهما، وتصاعد عمليات مطاردة النظام لأعضاء الحركة كما سبقت الإشارة من قبل[١٠٠].

٢- نمط الصدام:

تتخذ الحركة الإسلامية من الصدام نمطًا لتعاملها مع النظام الحاكم، إما ابتداءً أو تحولاً عن نمط المشاركة، عندما يستقر فى يقينها إما من خلال تجربة ذاتية أو من خلال متابعة لخبرة حركات إسلامية أخرى، إن الوسائل الشرعية والمشاركة فى الحياة السياسية والجنوح نحو التغيير السلمى هى أمور غير مجدية؛ لأن الحركات التى جربتها لم تجد من الأنظمة سوى الرفض وتلفيق التهم والتنكيل. ومن ثم، يستقر فى يقين هذه الحركات أن الأسلوب الوحيد المتبقى للتفاعل مع الأنظمة الحاكمة هو سبيل الجهاد[١٠١]. فتجربة جبهة الإنقاذ فى الجزائر، على وجه التحديد، قدمت لأصحاب

فريق الصدام الدليل على صحة ما يذهبون إليه من أن صناديق الانتخاب لا يمكن أن تكون طريقًا لوصول التيار الإسلامى إلى السلطة، طالما أن الأنظمة الحاكمة فى البلدان الإسلامية، والقوى الدولية التى تسندها، علمانية بالأساس. ولكن الوصول إلى السلطة هو أمر محتم فى قناعة الحركات الإسلامية من أجل إقامة الدولة والمجتمع الإسلاميين، ومن هنا تضحى القوة عندهم هى الوسيلة الوحيدة المتبقية لتحقيق ماربهم بعد أن ثبت فشل سائر الوسائل[١٠٢]. ولقد خبر العالم الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه ولا زال، فى مصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب وسوريا والسعودية وباكستان وماليزيا وإندونيسيا ونيجيريا حركات إسلامية تقيم علاقتها مع الأنظمة الحاكمة على أساس الصدام والعنف.

والعنف الذى تمارسه الحركات الإسلامية فى تعاملها مع الأنظمة الحاكمة فى البلدان الإسلامية ليس هو الصورة الوحيدة لنمط التفاعل الصدامى فيما بين الحركة الإسلامية والنظام الحاكم. فالعنف موجود كوسيلة للتعامل مع الأنظمة الحاكمة -أيضًا- فى ممارسات بعض الحركات الإسلامية التى تنشط بين الأقليات المسلمة، ويكون العنف هنا موجهًا ضد نظام حاكم غير إسلامى. ونخبر هذا فى دول مثل الفلبين. أما الصورة الثالثة من صور صدام الحركة الإسلامية مع النظام الحاكم فتطالعنا فى البلدان الإسلامية المحتلة،ويكون العنف هو أسلوب تعامل الحركة الإسلامية مع سلطات الاحتلال والأنظمة العميلة، كما هو الحال فى فلسطين وأفغانستان.

(أ) السلوك التصادمى للحركات الإسلامية مع الأنظمة الحاكمة فى البلدان الإسلامية :

تحمل الحركات الإسلامية الصدامية قناعة مؤكدة مؤداها أن الأنظمة الحاكمة رغم تمسحها فى الإسلام فى محاولة لدعم شرعيتها السياسية بشرعية دينية، إلا أنها أنظمة كافرة؛ لأنها لا تعلى حاكمية الشريعة الإسلامية. بل إن من هذه الحركات من يذهب إلى تكفير المجتمع ذاته راميًا إياه بالجاهلية؛ لأن أفراده يرتضون أن تتحكم فى أمور حياتهم العامة والخاصة قيم غير إسلامية، وثقافة غربية، وقوانين وضعية. وإقامة المجتمع الإسلامى يتطلب عند هذه الحركات الصدامية، كما فى عقيدة الحركات الإسلامية التى ترتضى بعلاقات مشاركة مع النظام، إقامة الدولة الإسلامية. ولكن عند الحركات الصدامية، فإن المجابهة النضالية الفدائية التى تنتهج القوة والعنف سبيلاً هى الوسيلة الناجعة لإزاحة الحكام الفاقدين لشرعيتهم الدينية والسياسية؛ ذلك لأن المجتمع، فى رؤيتهم، وصل إلى درجة مستعصية من الجاهلية تجعل التعبير الجذرى المنشود لا يتم بإصلاح مرحلى لأوضاع المجتمع، وإنما بإعادة تأسيسه من جديد.

ففى الجزائر، وبعد إجهاض نجاح حركة جبهة الإنقاذ فى الانتخابات المحلية والبرلمانية فى بداية التسعينيات، لجأت الحركة إلى استخدام العنف ضد النظام. ثم إنها صعدت هذا العنف من حيث الآليات والنطاق؛ آملة أن تزعزع استقرار النظام فتعجل سقوطه.

وفى المغرب، ورغم نجاح النظام الملكى فى استقطاب الجانب الأكبر من التيار الإسلامى من خلال تبنيه الدعوة إلى "البعث الإسلامى" لمقاومة الأيديولوجيات "المستوردة" (فى محاولة منه لقمع حركات المعارضة الوطنية اليسارية كما فعل السادات من قبل)، إلا أن المغرب يعرف الحركات الإسلامية الصدامية وأشهرها الخمينيون والشبيبة الإسلامية. وإذا كانت الحركات الإسلامية الصدامية فى المغرب ليست لها نفس فاعلية مثيلاتها فى دول إسلامية أخرى، فهى أقرب إلى الفصائل منها إلى الحركات، إلا أن لها مطامع وأهدافا وممارسات تتطابق مع نمط التفاعل الصدامى بصفة عامة. فهى تهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية، وتتخذ من الجمهورية الإسلامية فى إيران نموذجا ومثالا، وهى تؤمن أن السبيل لإقامة هذه الدولة هو النضال الجهادى، وترفض -من ثم- أساليب التغيير السلمى من خلال العمل الحزبى. ومن هنا، هى ترفض الجماعات الإسلامية المعتدلة على أساس أنها تمارس نشاطا هو أقرب للنشاط الثقافى المزكى لوضع الجاهلية. وكما ترفض الجماعات الإسلامية المعتدلة فهى ترفض أيضا حركات المعارضة اليسارية وترتكب فى حق زعاماتها وأعضائها نفس أعمال العنف التى ترتكبها بحق النظام، وعلى رأسها الاغتيالات(١٠٣).

وفى ليبيا، نشطت الحركات الإسلامية الصدامية بصورة واضحة منذ نهاية الثمانينيات فشهدت الساحة الليبية، إلى جوار حركة الإخوان المسلمين التى تصادم النظام ذاتها، حركات إسلامية صدامية أخرى، مثل: الجهاد الإسلامى، والتكفير والهجرة، والتبليغ، وحركة حزب التحرير الإسلامى، وحركة الشهداء الإسلامية، وحركة الجماعة الإسلامية المقاتلة. وتتبنى هذه الحركات أسلوب المواجهة العنيفة مع النظام، انطلاقا من إيمان راسخ بأنه نظام كافر، ليس فقط لأنه لا يطبق الشريعة الإسلامية ولكن لكونه قام بتحريف الإسلام وأعاد تفسير الشريعة الإسلامية ليحقق أهدافه. وفى مواجهة عنف النظام الواضح فى قمع هذه الحركات، والذى وصل إلى حد الإعدام العلنى لأعضائها، صعدت هذه الحركات من مواجهتها الصدامية مع النظام، خاصة أن بعض هذه الحركات، مثل حركة الجماعة الإسلامية المقاتلة، يضم بين صفوفه أفغانا ليبيين تمرسوا على فنون القتال أثناء مشاركتهم المجاهدين الأفغان كفاحهم ضد قوات الاحتلال السوفيتى. ولقد وصل صدام هذه الحركات مع النظام إلى حد قيام حركة حزب التحرير الإسلامى، التى نجحت فى التغلغل فى صفوف القوات المسلحة بمحاولتين انقلابيتين ضد النظام عامى ١٩٨٣م و١٩٨٤م(١٠٤).

وفى الثمانينيات، وفى الوقت الذى كانت فيه حركة الإخوان المسلمين فى مصر تقبل بنمط المشاركة وتهادن النظام المصرى وتعمل على التغيير السلمى، كان إخوان سوريا مستمرين فى سلوك طريق المعارضة المسلحة باسم الجهاد الذى بدأوه فى الستينيات لإعلاء حاكمية الله من خلال تطبيق الشريعة، ولتقويض النظام السورى الذى وسموه بأنه فاقد لمعطيات الشرعية، وأن تصفيته هى الخطوة الأولى لحل القضايا الوطنية، وللدخول فى معركة مصيرية ضد العدو الصهيونى. فبعد أن مرت حركة الإخوان فى سوريا منذ نشأتها فى الأربعينيات بنفس النسق الدائرى الذى مر به

إخوان مصر، والذى تقلبت فيه بين المشاركة والصدام، نجدها تعلن عن ثورة إسلامية شاملة فى سوريا ضد نظام البعث منذ بداية الستينيات، بدأوها من حماة عام ١٩٦٤م تحت شعار "الإسلام أو البعث". وتواصل مسلسل الصدام تحت شعار الجهاد منذ ذلك الوقت؛ فكانت عمليات الاغتيال، ومهاجمة مكاتب الحكومة والحزب وتسيير المظاهرات، ومحاولات قلب نظام الحكم. ورد النظام الفعل بعنف غير مسبوق، بلغ حد ضرب المساجد بالقنابل وهدم أحياء بأكملها على رءوس سكانها، ومطاردة أعضاء الجماعة تحت شعار "العنف الثورى فى مواجهة العنف الرجعى" [١٠٥].

وفى مصر، تتزعم حركات إسلامية عدة سبيل المعارضة المسلحة للنظام،خاصة منذ منتصف السبعينيات عندما بدأ الإخوان قبول سبيل المشاركة فى العملية السياسية، وهو ما رفضته تلك الحركات. وعلى رأس الحركات الصدامية فى مصر نجد حركتى الجهاد والجماعة الإسلامية. وتعلن الحركتان أن الخلاف مع النظام المصرى خلاف مبدئى؛ لأنه نظام يريد أن يجعل الحاكمية للشعب دون الله فعلمانية النظام تجعله يقبل بنهج الغرب فيما يتعلق بمؤسسات التشريع التى تجعل الشعب مصدر التشريع دون الله، وهدف الحركتين هو إقامة الدولة الإسلامية، وفرض الشريعة الإسلامية. وهذا الأمر يستدعى عندهما إبادة الحكام الكفرة، وهم جميع الحكام فى البلدان الإسلامية؛ لأنهم فى نظرهم مرتدون، نشأوا وتغذوا على موائد الاستعمار. وإبادة أنظمة الحكم هو الخطوة الأولى الضرورية على الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، وهذا لا يتأتى إلا عن طريق الجهاد المسلح. ومن هنا كان رفضهم دخول اللعبة السياسية، ومن هنا جاءت أول محاولة انقلابية لهذه الحركات بعد ثلاث سنوات فقط من تولى السادات، وقامت بها حركة "شباب محمد" عام ١٩٧٤م فى محاولة لاغتيال السادات، وإعلان الجمهورية الإسلامية. ولقد كالت الحركات الصدامية الانتقادات لنظام السادات خاصة، وذلك لإدانته الثورة الإيرانية، ووصفه اياها بأنها جريمة ضد الإسلام، ولإبرامه اتفاقات كامب ديفيد ولسياساته الاقتصادية الموالية للغرب، ولفشله فى تطبيق الشريعة الإسلامية وللرياء الذى يصبغ تمسحه بالإسلام على المستوى الشخصى والرسمى[١٠٥]. ولقد صعدت حركة الجهاد من مصادمتها للنظام إلى حد اغتيالها للسادات فى أكتوبر ١٩٨١م، ولقد واصلت الحركتان مصادمتهما للنظام فى عهد مبارك، وإن كانت هذه الحركات قد أعلنت تخليها عن المصادمة فى مبادرة لوقف العنف عام ١٩٩٧م، إلا أن هذه المبادرة لم تتضمن فى حينها إبداء الاستعداد للانتقال إلى نمط المشاركة[١٠٧]. هذا فضلاً عن أن عمليات العنف ضد النظام لم تتوقف بالفعل. وكان النظام المصرى دائمًا ما يرد الصاع صاعين لهذه الحركات الصدامية، وذلك فى ردود فعل تراوحت بين فرض السيطرة على المساجد الأهلية، مرورًا بالمطاردات والاعتقالات والمحاكمات وأحكام الإعدام، ووصولاً إلى حد استخدام الأسلحة الثقيلة فى الهجوم على أوكار الحركتين[١٠٨].

وفى إندونيسيا، التى تضم أكبر تجمع للمسلمين فى العالم، نشطت الحركات الإسلامية ضد أنظمة الحكم العلمانية التى توالت على السلطة منذ نهاية الأربعينيات بعد رحيل المستعمر الهولندى. ولقد

نشطت حركة "دار الإسلام" الصدامية بعد رحيل الهولنديين مباشرة، مستهدفة إقامة دولة إسلامية تقيم الشريعة الإسلامية فى إندونيسيا، ولكن باءت محاولات غيرها من الحركات بالفشل؛ ذلك أن نظم الحكم المتعاقبة فى إندونيسيا نظرت دومًا إلى الإسلام بوصفه مصدر تهديد. واستمر النظام العلمانى فى إندونيسيا يفرض استبعاد الدين، ليس فقط من الحياة العامة، بل ومن الحياة الخاصة، حيث اقترحت الحكومة الإندونيسية عام ١٩٧٤م قوانين لتنظيم مسائل الزواج والتبنى، ليس لها أساس فى الشريعة ولها طابع مدنى صارخ. إضافة إلى هذا، أصرت الحكومات الإندونيسية المتعاقبة على التمسك بالبنكاسيلا، وهى خليط من فلسفات عدة، كأيديولوجية رسمية للنظام على حساب الإسلام. والمبرر الذى تضعه الحكومات لهذا التمسك هو الرغبة فى تخطى الاختلافات العرقية، والتشرذم الجغرافى الذى يعانى منه الإندونيسيون. ولقد أدت هذه السياسات إلى اغتراب المسلمين داخل أندونيسيا؛ مما ساعد على تغذية الحركات الإسلامية الصدامية. ورغم أن نشاط هذه الحركات يتسم بالمرحلية، إلا أنه لا يخبو تمامًا أبدًا، وهو يعبر عن نفسه فى موجات انفجار غاضبة بين الحين والحين، تأخذ شكل المظاهرات العارمة مثل تلك التى حدثت عام ١٩٨٤م والتى عادة ما يقابلها النظام بقمع شديد يصل إلى حد إطلاق الذخيرة الحية على المتظاهرين(١٠٩).

والمطالب الانفصالية تأتى على رأس أجندة عمل العديد من الحركات الإسلامية الصدامية فى إندونيسيا. فبدلاً من محاولة قلب نظام الحكم وإحلال نظام إسلامى محله، تركز هذه الحركات جهدها فى السعى نحو تأسيس دولة، تعبر عن هويتهم الإسلامية فى إحدى جزر إندونيسيا. ويساعد على تغذية هذا المطلب تبعثر إندونيسيا جغرافيًا بين (مئات أم آلاف) من الجزر. ولكن نفس هذا السبب يبرر مدى شدة رد فعل الحكومة تجاه هذه المطالب الإسلامية الانفصالية التى تهدد الوحدة الإقليمية للبلاد. وتقوم هذه الحركات وأهمها الجبهة القومية لتحرير إندونيسيا والجهاد، وحركة الدولة الإسلامية الإندونيسية بأعمال عنف تتراوح بين الاختطاف والتخريب والاغتيال. وتقمع الحكومة الإندونيسية المركزية مثل هذه الحركات بعنف شديد، كثيرًا ما توظف فيه قوات الجيش، فى محاولة لإجهاض أية محاولة لإقامة دولة إسلامية، بادعاء أن أيديولوجية علمانية مثل البانكاسيلا هى ـ وحدها ـ القادرة على الحفاظ على وحدة الأراضى الإندونيسية فى إطار التباين العرقى الذى تعانيه إندونيسيا(١١٠).

وإذا كانت الحركات الصدامية على اختلافها لم تستطع تحقيق نجاح حاسم فى علاقتها التصادمية مع الأنظمة الحاكمة بما يمكنها من تحقيق هدفها، وهو إقامة الدولة الإسلامية، فإن الحركة الإسلامية فى إيران استطاعت تحويل مصادمتها لنظام الشاه المتحالف مع الغرب إلى ثورة شعبية نجحت فى إسقاط النظام وإحلال الدولة ـ الهدف: الدولة الإسلامية، محله. ورغم أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية هى تجسيد للمذهب الشيعى، إلا أن نجاح الحركة فى تأسيس الدولة ـ الهدف كان له وقع شديد الإيجابية على الحركات الإسلامية التصادمية فى أرجاء العالم الإسلامى، السنى قبل الشيعى.

ونجحت فى تغيير أوضاع سياسية واجتماعية متجذرة، فقدمت لهم الدليل على إمكانيـة تحقق الـهدف الذى يسعون إليه جميعًا. وبالنسبة للحركات الإسلامية التصادمية -تحديدًا- كان نجاح هذه الثـورة يعنى أن اختصار الطريق لهذا الهدف من منحنى الثورة الشعبية هو أمر قابل للتحقق، وأن العنـف الشعبى المؤجج بالمشاعر الدينية قادر على أن ينتصر على العنف الرسمى. ومن هنا، أكسبت الثورة الإيرانية وسيلة العنف شرعية دعمت من مصداقيتها لدى الكثيرين. فكان نجاح هذه الثـورة أحد أهم العوامل الفاعلة فى انتقال سلوك بعض الحركات الإسلامية إلى التصلب والشدة، فـتزايدت الحركـات الإسلامية الصدامية من حيث العدد، وتصاعد نشاطها من حيث الكثافة والنطاق(١١١).

ب- السلوك التصادمى للحركات الإسلامية للأقليات المسلمة:

تعرف العديد من الدول غير الإسلامية التى تتواجد بها أقليات مسلمة حركات إسـلامية قد تنتـهج سبيل المعارضة المسلحة من أجل تحقيق مطالبها التى تـتراوح بين الرغبـة فـى الاعـتراف بحقوقـها كأقلية دينية، وذلك فى حدها الأدنى، لتصل فى حدها الأعلـى إلـى الرغبـة فـى تأسيس دولـة مستقلة تضمهم. وتوجد مثـل هـذه الحركـات فـى الـهند، ونيجيريـا، وبورمـا، وتـايلاند، والفلبيـن علـى سبيل المثال(١١٢).

وعلى عكس الأقليات المسلمة فى دول مثل الصين ودول آسيا الوسـطى المسـلمة والـهند، والتـى عملت على مواءمة أوضاعها بما يسمح لها بالحفاظ على هويتها الإسلامية وولائها القومـى فـى ذات الوقت(١١٣)، وعلى عكس الأقلية المسلمة فـى دولـة مثـل موزمبيق، والتـى تلجـأ إلـى أسلوب العمـل البرلمانى من أجل الحصول على حقوقها(١١٤)، نجد الأقلية المسلمة فى دولـة مثـل الفلبيـن لا ترضـى بالمواءمة، وتلجأ إلى المواجهة فتشكل حركة مقاومـة مسـلحة ممثلـة للأقليـات المسـلمة، هـى حركـة جبهة تحرير مورو الوطنيـة والتـى نجحـت فـى توظيـف الهويـة الإسلامية كعنصـر توحيد يتخطـى التباينات القبلية واللغويـة القائمـة بيـن مسـلمى الفلبيـن، وينجـح فـى توحيدهـم خلـف أهـداف الحركـة الانفصالية. ولقد صعدت الحركة من معارضتها المسلحة للنظام معتمدة على الدعم المالى والعسكرى والمعنوى المقـدم مـن النظـام الليبـى، ومـن منظمـة المؤتمـر الإسـلامى، ومؤكـدة علـى مطالبـها الانفصالية، خاصة بعد اتضاح عقم اتفاقية طرابلس التى عقدت بين الحركة وحكومـة مـاركوس عـام ١٩٧٧م(١١٥).

وتتمثل اعتراضات الحركة الرئيسية فى إلغاء الحكومـات المتعاقبـة لأحكـام الشـريعة الإسـلامية، وفرضها على المسلمين تغريبًا وصل إلى حـد فـرض أحكـام قـانون مدنـى، حتـى فـى مجـال الأسـرة والأحوال الشخصية بما سمح بزواج المسلمة بغـير المسـلم. ولـهذا تؤمـن الحركـة أن السـبيل الوحيد لاستعادة المسلمين لهويتهم هو "الكفاح الوطنى ضد السيطرة الاستعمارية الفلبينية"، بغـرض تأسـيس دولة للمسلمين، وعلى اعتبار أن النظام الفلبينى نظام مستعمر(١١٦). وتلجأ الحركـة إلى أعمـال عنـف

ضد النظام تتراوح بين الاختطاف والقتل والاغتيال وإثارة أعمال شغب، مثل تلك التى مزقت مدينة كاتاباتو لمدة ثلاثة أيام عام ١٩٨٦م، حيث شارك فيها عشرون ألفًا من مسلمي الفلبين(١١٧). ولقد انشق عن هذه الحركة حركات إسلامية انفصالية أخرى تنتهج سبيلاً أكثر عنفًا من أجل تحقيق الهدف الواحد، ومنها: حركة جبهة تحرير مورو الإسلامية، وحركة أبو سياف(١١٨).

وإذا كانت الحكومات الفلبينية المتعاقبة قد لجأت إلى سياسات احتواء الحركات الإسلامية التصادمية من خلال التفاوض والتظاهر بتقديم تنازلات، إلا أن هذا لم يمنع هذه الحكومات من رد الصاع صاعين واللجوء إلى سياسات القمع والإبادة مستخدمة القوات المسلحة(١١٩).

ومن الممكن أن ندرج فى إطار حديثنا عن الحركات الإسلامية التى تعمل بين الأقليات المسلمة نمطًا آخر لا تواجه فيه مثل هذه الحركة نظاماً حاكماً غير إسلامى، وإنما تصادم نظامًا حاكمًا إسلاميًا ولكنه مخالف لها فى المذهب. ولعل أشهر النماذج الممثلة لهذا النمط من حركات الأقليات المسلمة الصدامية هى الحركات الإسلامية الشيعية المتصادمة مع النظام العراقى السنى، والتى تصاعدت حدة معارضتها للنظام إبان الحرب العراقية- الإيرانية(١٢٠). ونذكر -أيضًا- حركة حزب الله الشيعية فى لبنان، والتى تعمل ضد الحكومة اللبنانية المسيحية. وإذا كانت قد انشقت عن حركة حزب الله حركات أخرى تصادمية، مثل حركة أمل الإسلامية، وحركة الجهاد، وحركة منظمة العمل الثورية، وفرقة الحسين للإعدام، إلا أنها كلها تتقاسم رؤية مشتركة وتتفق على برنامج عمل واحد لإنجاز هذه الرؤية. أما الرؤية أو الهدف فهو ضرورة إزاحة الدولة اللبنانية وإقامة دولة إسلامية صحيحة محلها، واعتبار الجمهورية الإسلامية فى إيران النموذج الواجب الاحتذاء به، والإجماع على أن أعداء هذه الرؤية هم الحكومة اللبنانية والطوائف الأخرى فى لبنان، وحكومات الولايات المتحدة وفرنسا، والحكومات العربية الموالية للغرب. أما البرنامج فهو الجهاد، ولا شئ سواه؛ لأن الفرض الدينى يوجب القضاء على أعداء الله، وإقامة شرعه دون إبطاء، ولا سبيل إلى هذا سوى الجهاد المسلح(١٢١).

جـ - السلوك التصادمى للحركات الإسلامية ضد أنظمة الاحتلال:

تتضمن الممارسات السياسية للحركات الإسلامية التصادمية نمطًا ثالثًا بالغ الأهمية، وهو الذى تقف فيه الحركة الإسلامية فى مجابهة قوات احتلال، فتتحول إلى حركة مقاومة ضد الاستعمار المباشر أو ضد أذنابه من حكومات عميلة، تستهدف تحرير أرض مسلمة واستعادة الحكم الإسلامى إليها مستثمرة مشاعر الحماس الدينى بنجاح منقطع النظير. ويمثل هذا النمط استمرارًا لنمط الممارسة السياسية ضد الاستعمار فى مرحلة ما قبل استقلال بلدان العالم الإسلامى. حركة المقاومة الأفغانية للغزو السوفيتى ولنظام الحكم العميل الكافر تقدم نموذجًا ممثلاً لهذا النمط. حركة حزب الله فى لبنان ومجابهتها للاحتلال الإسرائيلى لجنوب لبنان تمثل نموذجًا ثانيًا متفردًا يدلل على إمكانية

نجاح الحركة في إنجاز الهدف من المقاومة المسلحة -من ثم- وفي حضور واضح لبُعد الأمة في إدراك حركة حزب الله، وهو البُعد الذى تخطى عندها حتى الخلافات المذهبية- نجد الحركة تلتفت اليوم إلى فلسطين، فتمد يدها بالعون لحركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي: حماس والجهاد، حيث تنطلق حركة حزب الله من فلسفة واضحة مؤداها وحدة الصراع العربي- الإسرائيلي من منظور إسلامي.

ولكن إذا كانت الحركات الإسلامية في مرحلة استعمار العالم الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين قد تواصلت -بصورة عامة- مع الحركات الوطنية من أجل إنجاز هدف الاستقلال رغم اختلاف المشروع الحضاري لكل منهما، فإن نماذج عدة من حركات المقاومة الإسلامية ضد المحتل في الفترة الحالية تجد نفسها في علاقة مفاصلة واضحة قاطعة مع الحركات الوطنية. ومثالا على هذا، نجد حركة المقاومة الإسلامية (حماس) ورغم إبدائها قبول التعاون مع منظمة التحرير الفلسطينية في كفاحها ضد المحتل الإسرائيلي، إلا أنها اتخذت من الخطوات العملية ما يؤكد أن المفاصلة بينهما أمر حتمي؛ ذلك أن الخلاف بينهما مبدئي. فحماس ترى أن أرض فلسطين هي أرض "وقف" إسلامية لا يملك أى شخص أو كيان صلاحية التنازل عن شبر واحد منها. ومن ثم، فإن مبدأ التفاوض مع إسرائيل بغرض إقامة دولتين في المنطقة، إحداهما غير إسلامية، وهو ما قبلت به منظمة التحرير، كان أمرًا غير مطروح -أصلاً- للمناقشة بالنسبة لحركة حماس. ومن هنا، أضحى الصدام لا مفر منه بين الحركة الإسلامية والحركة الوطنية رغم توحد الهدف، لأن الطريقة التي تم بها فهم وتكييف الهدف كان لابد أن تضعهما في طريقين لا يلتقيان. وبلغ الصدام ذروة لا رجعة فيها بتوقيع اتفاقيات أوسلو، وقيام السلطة الوطنية الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة. وتحولت المفاصلة بين حركتي مقاومة، إسلامية ووطنية، إلى صدام بين حركة مقاومة إسلامية وسلطة حاكمة وطنية علمانية. فقاطعت حركة حماس الانتخابات التشريعية والتأسيسية، رغم علو بعض الأصوات من داخلها تنادي بالمشاركة في محاولة لوقف تفرد السلطة الفلسطينية بالتشريع والتأسيس، الذى لابد أن يكون باتجاه علمنة الدولة. ولقد انضمت إلى حماس في رفض المشاركة حركة الجهاد؛ حيث اتفقتا من استقراء الشواهد على أن النظام الفلسطيني الوليد سيكون خاضعًا -بالضرورة- في سلطاته وقراراته وممارسته لإرادة المحتل الصهيوني. ومن ثم، ثبت في يقينها انتفاء أية إمكانية لتغيير الأوضاع سلمًا وأن أى تغيير منشود سبيله الوحيد هو الجهاد. ومن ثم، كان قرار مواصلة مقاومتها وعملياتها الانتحارية ضد إسرائيل، في رسالة واضحة موجهة للسلطة الوطنية الفلسطينية، مؤداها أن السلام الذى عقدته حركة المقاومة الوطنية مع إسرائيل لا يلزم حركة المقاومة الإسلامية[١٢٢].

رابعًا: أنماط التفاعل فيما بين الحركات الإسلامية والتجمعات الإسلامية : النظرة الأممية للإسلام:

رغم التباينات القائمة بين الحركات الإسلامية فيما يتعلق بأنماط تفاعلها مع الأنظمة الحاكمة، فإن أدبيات وممارسات الحركات الإسلامية دون استثناء تعكس إيمانًا راسخًا بمفهوم "الأمة الإسلامية"، وبأن الإسلام هو المعطى الأساسي لصناعة هذه الأمة، حيث العقيدة هي التي تشكل الهوية المتميزة للأمة الإسلامية بغض النظر عن الاختلافات العرقية. ويمكننا تحليل بُعد الأمة عند الحركات الإسلامية على مستويين: مستوى نظرى نجده فى أدبياتهم، ومستوى عملى نلمسه فى واقع ممارساتهم السياسية العملية.

١- بُعد الأمة فى إدراك الحركات الإسلامية:

أما على المستوى النظرى، فأى تحليل لبُعد الأمة فى فكر الحركات الإسلامية لابد وأن يتعرض لموقفهم المبدئى من مفهوم القومية وعلاقة الإسلام بها. والواقع أن الحركات الإسلامية الكبرى وعلى رأسها الإخوان المسلمون لا ترى تعارضًا بين القومية والإسلام. فالقوميات مقبولة عند حسن البنا؛لأن انتصار الإسلام محليًا هو مقدمة لانتصاره عالميًا، ولا يمكن التفكير فى قيام دولة الإسلام التى تكون وعاءً للأمة الإسلامية، إلا إذا قامت كل جماعة مسلمة بالعمل الجهادى فى نطاقها الوطنى، بغرض تأسيس الدولة الإسلامية على هذا المستوى. فالقومية لا تتضارب مع الإسلام إلا إذا طرحت نفسها بديلاً أيديولوجيًا له، وليس كخطوة ممهدة لتحقيق عالميته(١٢٣). وعلى الرغم من أن سيد قطب آمن بتعارض القومية والإسلام مؤكدًا أن هناك رابطة وحيدة تؤدى إلى توحد الأمة الإسلامية هى رابطة العقيدة الإسلامية، ودليله على ذلك هو الأمة التى تكونت من الرعيل الأول من المسلمين من ذوى الأعراق المختلفة العربية والحبشية والرومية والفارسية، ذلك لأن الجنسية فيها كانت هى العقيدة(١٢٤)، إلا أن التيار العام لحركة الإخوان لا يرى تناقضًا مبدئيًا بين القومية والإسلام، وإن كان يؤكد على ضرورة أن تبنى القومية على الإسلام كعنصر أساسى؛ لأنها إن فعلت ستخرج للعالم أقوى أمة.

وفى هذا السياق، فإن الاحتفاء بالقومية العربية تحديدًا نجده قائمًا لدى العديد من الحركات الإسلامية، مثل: الإخوان، والنهضة التونسية، والحركة الإسلامية فى المغرب. فالعروبة هى الوعاء الحضارى الذى منه انطلق الإسلام وانتشر، وهى الوعاء اللغوى الذى من خلاله تم التعبير عن هذه العقيدة. إضافة إلى هذا فإن هناك تحديات مشتركة تواجه الأمتين العربية والإسلامية يأتى على رأسها مخاطر تهديد الهوية، وقضايا الاستقلال السياسى، بما يتطلب تحالفًا وثيقًا بين القومية والإسلام وتلاقيهما على أسس مشتركة(١٢٥). وفى هذا المقام، تتقبل الحركات الإسلامية تجارب الوحدة العربية على أساس أنها خطوة على طريق الوحدة الإسلامية. وفى هذا السياق، طرح حسن البنا فكرة الدولة القاعدة، ونظرية الدوائر، والتى مؤداها أن الوحدة الإسلامية تتم على مراحل تشكل

فيها الوحدة العربية مرحلة هامة(١٢٦). وقدم راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية مفهوم الأمة الجامعة، وهى أمة العقيدة الإسلامية التى تضم العرب فى علاقة وثيقة تنتفى فيها أى علاقة تنازع. ومن هنا، كانت مباركة حركة النهضة فى تونس للمبادرات الوحدوية فى الوطن العربى. وتهمنا هنا الإشارة إلى موقفها من اتحاد المغرب العربى، والذى أيدته الحركة حال إعلانه، وعندما فشل أرجعت أسباب الفشل فى تحليلها إلى محاربة دول الاتحاد للإسلام، وتبنيها الحل الأمنى لمواجهة الحركات الإسلامية، وهو ما يؤكد أن الإسلام فى رؤية حركة النهضة هو عنصر أساسى من عناصر القومية(١٢٧). وإذا كانت الحركة الإسلامية فى المغرب ترى أن الوحدة الإسلامية غير ممكنة التحقيق -سياسيا- من الناحية الواقعية، إلا أنها تؤكد على الأهمية القصوى لإنعاش مفهوم الأمة الإسلامية. فيكتب علال الفاسى أن هذا ممكن التحقق من خلال إزكاء الإخاء الإسلامى، عن طريق تحقيق القومية القطرية داخل كل قطر -أولا- ثم تحقيق التقارب بين الشعوب العربية -ثانيا- ثم تعريب الشعوب الإسلامية- ثالثا(١٢٨).

وفى جانب آخر، نجد بعد الأمة واضحا فى إدراك العديد من مؤسسى الحركات الإسلامية الكبرى، وذلك على مستوى رؤيتهم الشمولية لنضال المسلمين فى أى مكان على أنه نبراس لابد لكل المسلمين الآخرين من الاهتداء به. فرشيد رضا، الذى تأثر حسن البنا بمجمل فكره، أكد- فى معرض حديثه عن ضرورة مقاومة أنظمة الحكم المستبدة على أهمية دور رجال الدين فى قيادة حركات شعبية ضد طغيان السلطة، مستشهدا فى هذا المقام بالدور المحورى الذى لعبه رجال الدين فى إيران فى قيادة تمرد الدخان ١٨٩٢م، والثورة الدستورية ١٩٠٦-١٩١١(١٢٩). أيضا تجدر الإشارة إلى العلاقة الوثيقة التى كانت تربط الشيخ حسن البنا بالإمام الكاشانى زعيم الحركة الإسلامية فى إيران فى الأربعينيات والخمسينيات، حيث وضعا معا برنامجا للتنسيق والتعاون من أجل إقامة الدولة الإسلامية فى أى مكان، وتأييدها حيثما تقوم(١٣٠). والإمام الخمينى فى كتابه الحكومة الإسلامية أشار دون مواربة للوحدة الإسلامية التى لابد أن تضم العالم الإسلامى فى تضامن سياسى واقتصادى وثقافى، امتثالا لتعاليم القرآن. وتأكيدا لهذه القناعة، فلقد ضمن دستور الجمهورية الإسلامية فى إيران نصا على التزام إيران الأخوى تجاه جميع المسلمين والتزامها بالدعم المباشر للمستضعفين منهم(١٣١).

٢- بعد الأمة فى الممارسات السياسية للحركات الإسلامية:

إذا انتقلنا إلى الكيفية التى تترجم بها الحركات الإسلامية إدراكها لبعد الأمة واقعا، أمكننا اختبار هذا الواقع فى أكثر من مستوى. أما **المستوى الأول** فهو مستوى تكوين عضوية الحركة الإسلامية الواحدة حيث كثيرا ما نلحظ تجاور جنسيات متعددة داخل الحركة الإسلامية الواحدة، بما يؤكد عنصر العقيدة كعنصر توحيد، ويهون من أثر العامل القومى كعنصر تمييز. والأمثلة التى يمكن

سوقها فى هذا المقام عديدة. فحركة جهيمان التى نفذت عملية احتلال الحرم المكى ضمت إلى جانب العنصر السعودى عناصر عراقية وسودانية وكويتية ويمنية ومصرية[١٣٢]. أيضًا هناك رصد لوجود متميز للمصريين وللعراقيين فى جمعية الإرشاد الإسلامية الكويتية منذ عام ١٩٥٩م[١٣٣]. كما يوجد تداخل واضح بين المغاربة من حركة الشبيبة الإسلامية، والجزائريين من حركة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، على مستوى العضوية والنشاط معًا.

وعلى **مستوى ثان** يمكننا رصد التأثيرات المتعدية للعديد من الحركات الإسلامية التى تجاوزت حدود الدول الوطنية التى نشأت بها وصولاً إلى دول أخرى سواء من حيث الوجود أو النشاط. ولقد سبقت الإشارة إلى نجاح حركة حزب التحرير الإسلامى الذى أسسه تقى الدين النبهانى فى الأردن عام ١٩٥٢م فى إنشاء فروع له فى دول إسلامية عديدة. كذلك امتد شأن حركة الجماعة الإسلامية خارج حدود دولة باكستان، فأسست حركات شقيقة تابعة لها فى الهند وبنجلاديش وأفغانستان وكشمير، هذا فضلاً عن كتابات المودودى التى انتشرت فى ربوع العالم الإسلامى وكان لها تأثيرها البالغ على نشطاء إسلاميين ،بدءًا من سيد قطب وحتى الجيل الحالى من النشطاء المتوزع فيما بين تونس وحتى إندونيسيا[١٣٤].

وكان الإخوان المسلمون فى مصر – أيضًا - مبعث إلهام دفع إلى إنشاء جماعات مثيلة تحذو حذوهم فى السودان وسوريا والأردن وفلسطين والخليج واليمن وأفريقيا، وذلك منذ الأربعينيات. ولقد شكلت حركة الإخوان فى مصر منذ هذا الوقت المبكر تنظيمًا يستهدف التواصل مع العالم الإسلامى، كانت مهمته الأساسية تأسيس أفرع للحركة فى البلدان الإسلامية. ولقد تولى أمر إدارة فروع الحركة التى تأسست بالفعل ستة اتحادات إقليمية لشمال أفريقيا والهلال الخصيب وشرق وغرب أفريقيا وشبه الجزيرة العربية والخليج وتركيا وإيران وباكستان وأفغانستان والشرق الأقصى. ومنذ أن استأنف الإخوان المسلمون فى مصر نشاطهم فى السبعينيات وهم يسعون لتأسيس تنظيم دولى يستهدف تحقيق التواصل مع الحركات الإسلامية فى العالم الإسلامى، فضلاً عن تنظيم العلاقات فيما بين أفرع حركة الإخوان المنتشرة فى أرجاء العالم. وإضافة إلى أفرع الحركة المنتشرة فى العالم، يسعى الإخوان إلى مد جسور التواصل مع الحركات الإسلامية الأخرى، ومنها حركة النهضة فى تونس وحركة العدل والإحسان المغربية بقيادة عبد السلام ياسين، وحركة حماس الجزائرية بقيادة محفوظ نحناح. كما تمارس حركة الإخوان المسلمين تأثيرًا أيديولوجيًا واضحًا على حركات إسلامية عدة خارج نطاق العالم الإسلامى العربى، ومنها حركة حزب النهضة الإسلامى الذى تأسس فى الاتحاد السوفيتى عام ١٩٩٠م، والحركة الإسلامية الأفغانية والتى تأثر مؤسسوها نيازى وربانى بفكر الإخوان أثناء دراستهما بالأزهر فى الخمسينيات، فأتى ميثاق عمل الحركات الأفغانية مماثلاً لميثاق حركة الإخوان "العربية"، وأضحت بيشاور مركزًا لتوزيع أدبيات الإخوان المترجمة إلى الروسية فى الاتحاد السوفيتى. كذلك فإن حركة الشبيبة الإسلامية التى تأسست فى

ماليزيا عام ١٩٧١م، وقدمت أنور إبراهيم للائتلاف الحاكم عام ١٩٨٣م كوزير ثقافة، هى حركة وثيقة الصلة بكل من حركة الإخوان وحركة الجماعة الإسلامية. ولقد احتفظ أنور إبراهيم بعلاقات وثيقة مع الإخوان المسلمين ومع الحزب الإسلامى الأفغانى، حتى بعد دخول الوزارة. ويحتفظ الحزب الإسلامى الأفغانى بعلاقات وثيقة مع حركة الإخوان فى الأردن، فى حين تحتفظ حركة الجماعة الإسلامية الأكثر اعتدالاً بعلاقات جيدة مع إخوان مصر(١٣٥).

وتهتم حركة الجبهة القومية الإسلامية التى أسسها حسن الترابى فى السودان عام ١٩٨٥م كتطور طبيعى لحركة الإخوان التى تأسست فى السودان عام ١٩٤٦م، بالانتقال بنشاط الحركة من الإطار المحلى إلى الإطار العالمى. وإذا كانت الجبهة قد اهتمت منذ البداية بالتواصل مع الحركات الإسلامية اقتداءً بعاطفة الأخوة والنصرة، إلا أن هذه الجهود المبعثرة تبلورت بفعالية منذ توصل الترابى لصيغة المؤتمر الشعبى العربى الإسلامى، الذى سعى من خلاله للم شمل الحركات الإسلامية من مختلف أنحاء العالم، فى محاولة لتجاوز المؤسسات الإسلامية الرسمية غير الفاعلة فى نظره، والعمل على تأسيس الوحدة الإسلامية مرتكزة على قوة الشعوب الإسلامية. ولقد انعقد المؤتمر الأول فى الخرطوم فى أبريل ١٩٩١م بحضور وفود من خمس وخمسين دولة تنتمى لقارات ثلاث هى أفريقيا وآسيا وأوربا، وأقر برنامجًا يتكون من ست نقاط دالة فيما يتعلق ببعد الأمة، أهمها: قبول التعددية السياسية شريطة أن تكون محكومة بالوحدة الإسلامية، وتحطيم الحواجز فيما بين الحركات الوطنية والإسلامية، ووقف المناقشات البيزنطية حول القومية والإسلام، وتجاوز تاريخ الانقسامات بين أوصال الأمة؛ لأنه عقبة كؤود أمام تقدمها(١٣٦).

والمستوى الثالث الذى يتجلى فيه بُعد الأمة هو قيام الحركات الإسلامية بمد يد العون والمساعدة للمسلمين المستضعفين، أينما كانوا، متجاوزين بذلك مفهوم الحدود القومية الوطنية، تأكيدًا للنظرة الأممية للعالم الإسلامى. ولقد برز هذا البُعد -دائمًا- فى فكر وممارسات الحركات الإسلامية. فالإخوان المسلمون -إيمانًا منهم بمفهوم الأمة والنصرة- كانوا فى طليعة من شارك فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨م، وكانت قضية فلسطين وما زالت هى شغل الإخوان الشاغل، فضلاً عن انشغالهم بمعاناة المسلمين أينما كانوا. ولعل الحرب التى دارت رحاها فى أفغانستان فى مواجهة الغزو السوفيتى تقدم مثالاً مميزًا على هذا التعاضد بين أوصال الأمة.

فلقد تزعم الإخوان المسلمون حركة تنظيم خط ساخن لإمداد قوات المقاومة الأفغانية بالمساعدات الإنسانية التى ترد من كل أنحاء الأمة الإسلامية. كما قامت أفرع حركة الإخوان المسلمين الموجودة فى أرجاء الأمة الإسلامية بتجنيد متطوعين، وإرسالهم إلى أفغانستان لجهاد السوفيت، جنبًا إلى جنب مع المجاهدين الأفغان. ولقد جاء هؤلاء المتطوعون من كل الشعوب العربية، إضافة إلى متطوعين من الأتراك والأكراد العراقيين والأمريكان والأفارقة. ولقد أدار مكتب الإخوان المسلمين فى

بيشاورحتى نهاية ١٩٨٩م عبد الله عزام وهو فلسطيني. أردنـي كـان يتخـذ مـن مرشـد الإخـوان فـي مصر زعيمًا روحيًا له[١٣٧]. ومن الجدير بالذكر فـي هـذا المقـام، أن معسكرات المجـاهدين الأفغـان كانت تستخدم أيضًا لتدريب المنتمين إلى حركات إسلامية أخرى منتشرة في ربوع الأمة الإسلامية، مثل: الحزب الإسلامى الكشميرى، والحركـات الإسـلامية الفلسـطينية، وكذلـك المنتمين إلـى حركـة مورو الفلبينية[١٣٨].

ولقد آمنت حركة "شباب محمد" التى قادها فى مصر صـالح سرية المتـأثر بفكـر حـزب التحريـر الإسلامى بالقضية الفلسطينية، ورأى أن تحرير القدس لا يمكن أن يتحقق إلا إذا قامت دولـة إسـلامية فى واحدة على الأقل مـن دول المواجهـة. وكـان شـعوره بالأمميـة الإسـلامية هـو مـن أسباب قيامـه بالمحاولة الانقلابية فى مصر عام ١٩٧٤م، والتى استهدف منها تأسيس الدولة -الـهدف لتعيـد إحيـاء مفهوم الجهاد، وتستثمره لصالح قضـايا الأمة الإسلامية[١٣٩].

ويعتبر موقف الحركات الإسلامية من الأقليات المسلمة دليلاً ساطعًا على مدى حضور بُعد الأمة فى فكر وممارسة تلك الحركات. فالحركات الإسلامية تنظر للأقليات المسلمة التـى تعيـش فـى بلـدان غير إسلامية على أنها جزء لا يتجـزأ مـن أمـة الإسـلام، يجـب مـد يـد العـون لـها. ويظـهر الإخـوان المسلمون اهتمامًا واضحًا بقضية الأقليات المسلمة، ويعتبرون الدفاع عن هـذه الأقليـات فـرض عيـن على كل مسلم، حاكمًا كان أو محكومًا؛ وذلك انطلاقًا من قناعتهم بأن كل شبر أرض فيه مسلم.. "كل ذلك هو وطننا الكبير الذى نسعى لتحريره وإنقاذه وفلاحـه وضـم أجزائـه بعضـها إلـى بعـض"[١٤٠]. وتحرص الحركة على أن تفرد أبوابًا ثابتة فى إصداراتها لموضوع الأقليات، منددة بما يتعرضـون لـه من اضطهاد.

وتتبنى الجبهة القومية فى السودان كذلك موقفًا مؤيدًا لنضـال الأقليـات مـن أجـل الحصـول علـى حقوقهم، وتسعى الجبهة إلى ربط الأقليات المسلمة بأمتها. ومن هذا المنحنى هى تحرص على دعـوة ممثلين للأقليات المسلمة إلى دورات المؤتمر الشعبى الإسلامى، الـذى يدرج قضاياهم علـى جـدول أعماله من منطلق الإيمـان بـأن الإسـلام لا يعـرف عجمًـا ولا عربًـا ولا غربًـا ولا شـرقًا، وأن علـى المسلمين تجميـع قواهـم وتخطـى خلافاتـهم؛ لأنـهم تجمعـهم عقيـدة واحـدة، علـى حـد قـول حسـن الترابى[١٤١].

أما الجماعة الإسلامية،وهى نموذج للحركات الإسلامية التى تـرى أن الجـهاد هـو سـبيل التغيـير الوحيد لواقع مرفوض، فإنها تمد رؤيتها تلك لتشمل واقـع الأقليات المسلمة. فالجهاد عندها هو فـرض عين على المسلمين كافة سواء كانوا فى بلاد إسلامية أو فى بلاد غير إسلامية؛ لأنـه أصـل الشـرع. فالحركة إذن تطالب الأقليات المسلمة باستخدام القوة لتغيير واقعهم، ولإسـقاط الأنظمـة الكـافرة التـى تحكمهم. ولكن هذه الرؤية تكتسب قدرًا مـن المرونـة عند قيامـهم بطرحـها علـى أرضيـة واقـع هـذه

الأقليات. فهذه الأقليات من الناحية العملية، فى نفس وضع الأسرى والمغلوبين على أمرهم. ومن ثم ترفع حركة الجماعة الإسلامية الجهاد عنهم، وتضعه فى رقبة الأمة الإسلامية، وتحتم عليها نصرتهم والعمل على إخراجهم من أسرهم. والاضطلاع بواجب الجهاد الذى سينقذ هذه الأقليات المسلمة لا يكون إلا بقيام دولة الخلافة فى الدولة التى ستخرج منها الجيوش، التى ستعمل على توحيد المسلمين فى أرجاء الأرض، وإعادة تأسيس الأمة- الدولة. وإلى أن يتحقق هذا، يجب على هذه الأقليات أن تجاهد للحفاظ على هويتها الإسلامية. فالموالاة الفعلية لأنظمة الكفر التى يحيون فى ظلها هى كفر صريح، أما الموالاة الظاهرية لهذه الأنظمة فإن كانت فيما يتعلق بقواعد الشرع الثابتة فهى كفر، وإذا كانت فيما هو غير ذلك من متغيرات فهى معصية. ومن ثم، فإنه لا يجوز فى رأيهم لمسلم أن يُقيم فى بلد غير إسلامى إلا لمصلحة شرعية محققة، وإلا فعليه الخروج من هذه الأرض إلى أرض يعبد فيها الله(١٤٢).

***

خاتمة

على مدار قرن من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية والتبعية السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب في ظل أنظمة حاكمة تابعة، ظهرت الحركات الإسلامية التي استهدفت استقلال العالم الإسلامي ثقافيا، وليس فقط سياسيًا واقتصاديًا. ولإنجاز هذا، اختارت الحركات الإسلامية أن تكون حركات سياسية- اجتماعية لا مدارس اجتهاد نظري وحسب، وأن تعطي أولوية لمقصد التغيير الاجتماعي على هدف الاجتهاد الفكري. وتبلور مقصد التغيير الاجتماعي في هدف إقامة الدولة الإسلامية، يعتبر عنصر توحيد للحركات الإسلامية جميعها، ولكن تنوع آليات العمل المستخدمة للوصول لهذا الهدف تعمل كعنصر تعديد لهذه الحركات الإسلامية. وتنعكس جدلية وحدة الهدف وتنوع الوسائل في هذا الطيف الواسع من الحركات الإسلامية التي تنتشر في طول وعرض العالم الإسلامي.

ووحدة الهدف، الذي يختلط فيه السياسي بالديني، كانت هي السبب المباشر في المواجهة المستمرة بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة. فحتى إذا تحقق التفاعل بينهما على مستوى التحالف، فدائماً ما تأتي اللحظة التي تحدث فيها القطيعة، وتدور عجلة العنف والعنف المضاد على مستوى الممارسة السياسية. ولا ينفك نسق العلاقة بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم يجري على خط دائري يتردد بين التعامل السلمي مع النظام الذي لا يلبث أن ينتكس على أعقابه راجعًا إلى استخدام العنف والرفض، ويكون الفعل فيه تابعًا لرد فعل والذي يدعو بدوره إلى رد مقابل. ورغم جلاء كون الاختيارات السلوكية حصيلة تفاعل العديد من القوى الموجودة في السلطة، وفي البيئة السياسية الداخلية، دون إغفال دور العوامل الخارجية، سواء المحفزة أو المثبطة، فلا يمكن للخيارات السلوكية أن تكون مبادرة أحادية من جانب منفرد، إلا أنه لا فائدة -حقيقة- من التحري التاريخي لتحقيق مسئولية المبادرة باستخدام العنف: هل هي دائماً من جانب الحركات الإسلامية، أم أن الأنظمة الحاكمة هي المدانة بالمبادرة في غالب الأحيان؟ فالأجدى حقيقة هو التفكير في كيفية تطوير سلوك العلاقة فيما بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم في البلدان الإسلامية.

ويصعب تطوير العلاقات السلوكية من دون بناء الثقة بين طرفي العلاقة. وقد تكون الحكومات في حاجة إلى تدقيق النظر في حصيلة تجارب الممارسة السياسية السلمية للعديد من الحركات الإسلامية المعاصرة وإلى تجديد الاعتبار لأسلوب الحوار، ولتشريك جميع الحركات الإسلامية في صياغة المستقبل. فهذا التشريك، في الغالب الأعم، سيفرض اختيارات سلوكية أقرب إلى الرشد؛ لأن الممارسة الديموقراطية تتضمن تعليمًا وإرشادًا، بحيث يضحى تخوف الحكومات المعتاد من الخطر الذي يمكن أن تمثله الحركات الإسلامية على الديموقراطية بغير ذي معنى، بل ويمكن تصور نقيضه، وهو ترقب التغيير السلوكي الذي ستفرزه الممارسات الديموقراطية على مسار وتطوير الحركات الإسلامية الصدامية.

أما الحركات الإسلامية التى تطمح إلى تسلم السلطة السياسية لإقامة الدولة الإسلامية فى البلدان التى تنشط فيها، فإن نجاحها يتوقف إلى حد كبير على مدى إيمانها بأن إعداد الناس للنظام الإسلامى هو سبيل أقوم من فرضه عليهم، فتسعى دون كلل لنيل الاعتراف بحقها في المشاركة السياسية. وقد يتوقف هذا بدوره على مدى قدرتها على التجديد فى ميدان الدين وفقا لمتطلبات العصر، بحيث تتخلى عن الخطاب الماضوى، وتعمل على بلورة خطاب يحمل مضمونًا، اجتماعياً وسياسيًا معاصرًا تتواصل من خلاله مع الجماهير من خلال التصدى للقضايا الأساسية المطروحة بينهم: قضايا الحريات، والعدالة الاجتماعية وتنظيم الاقتصاد، وترتيب المجتمع والدولة، بما يضمن الخروج من دائرة التخلف. فالتبنى الإيجابى لهذه القضايا والنجاح فى جعل اجتهادها الدينى يستوعبها ويقدم الحلول العقلانية لها هو سبيل أى نجاح مرتقب.

***

هوامش الدراسة

١- رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات: دراسة مقارنة لمصر وإيران. رسالة دكتوراه. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة، ١٩٨٨،ص١٩-٢١؛ سعد الدين إبراهيم. تأملات في مسألة الأقليات (القاهرة : دار سعاد الصباح، ١٩٩٢) ؛ عبد العاطي محمد أحمد ، "نحو تعريف الحركة الإسلامية" ؛ في: علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية في آسيا (القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، ١٩٩٨) ص٥-٦.

٢- جون ل. اسبوزيتو. التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة؛ (القاهرة: د.ن، ١٩٩٥) ص٧٥؛ مصطفى الفيلالي، ، "الصحوة الدينية الإسلامية: خصائصها - أطوارها - مستقبلها" في: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ط٢) ص ٣٦٨؛ Ira M. Lapidus, "A Sober Survey of the Islamic World" in: Orbis, Summer 96, Vol. 40 (3), p. 391.

٣- مجلة الفتح، العدد (٨)، ص٤ (تصدرها حركة الجهاد الإسلامي بمصر من باكستان).

٤- مشهور أحمد مشهور، "أزمة أمتنا بين الحل الدائم والحل السريع"، في: جريدة الشعب، القاهرة، ١٩٩١/١/٨.

٥- الجماعة الإسلامية، الحركة الإسلامية والعمل الحزبي (القاهرة: د.ن، د.ت)،ص٨١-٨.

٦- حسن حمدان العلكيم، "الصحوة الإسلامية في القرن العشرين" في: حسن حمدان العلكيم (محرر)، قضايا إسلامية معاصرة (القاهرة: مركز الدراسات الاسيوية، ١٩٩٧، ط٢) ص١٠؛ هنري مانسون، الإسلام والثورة في الشرق الأوسط (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات، د.ت)

٧- ص٢٤٦-٢٤٨.

٨- طالع آراء الخميني حول هذا الموضوع في: السيد روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم د. حسن حنفي (د.م، د.ن، ١٩٧٩).

٩- مانسون، الإسلام والثورة، مرجع سابق، ص٢٥٥، Jeff Haynes. Religion in ThirdWorldPolitics(Colorado:LynneRienner Publishers,1994)p. 89.

١٠- مصطفى الفيلالي، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

١١- Haynes, op. cit, pp. 64,66

١٢- راشد الغنوشي، "دروس مستفادة من تجربة الحركة الإسلامية" في: مجلة شئون الشرق الأوسط (٢) فبراير ١٩٩٣، ص. ٣٢-٣٤.

١٣- مصطفى الفيلالي، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص٣٤٥-٣٤٦، ٣٥٩-٣٦٠.

١٤- Sayyid Abul-A'la Maududi, The Islamic Law and Constitution. Khurshid Ahmed (Trans. &ed.) (Lahore: Islamic Publications, 1960) pp. 9,10,46,147,194؛ علا أبو زيد، "الحركات الإسلامية في باكستان وبنجلاديش"، في: علا أبو زيد (محرر) الحركات الإسلامية في آسيا (القاهرة: مركز الدراسات الاسيوية، ١٩٩٨)ص ٨-٩١.

١٥- حسن البنا، مجموعة الرسائل (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١) ص١٤٤.

١٦- مذكور في: مصطفى الفيلالي، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص٣٦٨.

١٧- Ola Abou Zeid, "The Islamic Movements in Egypt: The Case of the Muslim Brothers, the Islamic Jihad and the Islamic Group" in: Ola Abou Zeid (ed.), Islamic Movements in a Changing World (Cairo: CPRS & Friedrich Ebert Stiftung, 1995) p.p. 12-13. الجماعة الإسلامية، حتمية المواجهة (القاهرة: د.ن، د.ت) ص٦٠ وما بعدها.

١٨- مجلة المجلة، ١٩٩٥/١٢/١٧ (٨٢٧)، ص٢٩.

١٩- نيفين عبد المنعم مسعد: "العنف السياسي للحركات الاجتماعية الدينية: دراسة للجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر"، في: نيفين عبد المنعم مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٥) ص٢٢٤.

٢٠- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديموقراطية (بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ط١) ص٢٩٠-٢٩٣.

٢١- مصطفى الفيلالي، الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص٣٦٩. Oliver Roy. The Failure of Political Islam (U.S.A: Harvard University Press, 1994) p.76.

٢٢- Lapidus, op.cit ,p.2

٢٣- انظر على سبيل المثال: عـلا أبـو زيـد، الحركـة الإسـلامية فـى باكستان وبنجلاديش، مرجـع سابق،ص٨٧-١٤٠؛ نصـر القفاص، "عباس مدنى وعلـى بلحـاج.. هـل أصبـح كـل منـهما فـى طريق؟ "فى: الأهرام القاهرية اليومية، ٢٠٠١/٨/٢٠، العنف ومسـتقبل الجماعـات الإسـلامية فى مصر، حوارات ومناقشات (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجيـة بـالأهرام، ١٩٩٧/١٠/٧ (٥))؛ علا أبو زيد، "الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامى فى ظل سياسات التحول الديموقراطى: دراسة مقارنة فى فكـر حـزب جبهة العمـل الإسـلامى بـالأردن وحـزب العمـل بمصـر"؛ فـى: سلسـلة بحـوث سياسـية (القـاهرة: مركـز البحـوث والدراسات السياسية، أغسطس ١٩٩٦).

٢٤- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق،ص٣٤٧، ٣٤٨.

٢٥- نعمـة الله جنينـة، تنظيـم الجـهاد (القـاهرة: دار الحريـة للصحافـة والطباعـة والنشـر، ١٩٨٨، ط١ص٢٢٣-٢٢٤؛ الجماعة الإسلامية، من نحن ومـاذا نريـد (القـاهرة: د.ن، محـرم ١٤٠٨) ص١٥-١٦، Ola Abou Zeid, the Islamic Movements, op. Cit pp. Pp.12-13

٢٦- مجلة المجلة، ١٩٩٥/١٢/١٧ (٨٢٧)، ص ص ٢٩-٣٠.

٢٧- Ola Abou Zeid, The Islamic Movements, op. cit, p. 13.

٢٨- الجماعة الإسلامية، من نحن وماذا نريد، مرجع سابق،ص١٩-٢٩.

٢٩- مصـطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق،ص٣٤٧، راشد الغنوشى، "تحليـل للعنـاصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس: حركة الاتجاه الإسلامى"، فى: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق ص٣٠٧-٣٠٨.

٣٠- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق،ص٣٧٥،٣٧٦؛ Roy, op. Cit, p.77

٣١- علا أبو زيد، مفهوم التنمية لدى القوى الإسلامية، بحث غير منشور مقدم إلـى مؤتمـر: مفـاهيم التنمية (القاهرة: مركز بحوث ودراسات الدول النامية ١١-١٢ أبريل ٢٠٠٠) ص١١.

٣٢- محمد عـابد الجـابرى، "الحركـة السلفية والجماعـة الدينيـة المعـاصرة فـى المغـرب؛ "؛ فـى: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص٢٠٥؛ الحبيـب الجنحـانى،

"الصحوة الإسلامية فى بلاد الشام: مثال سوريا "فى: مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٢١.

٣٣- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص٧٢-٧٦.

٣٤- لم يولد التحدى العسكرى الذى مثلته القوى غير الإسلامية فى أحقاب سابقة نفس رد الفعل. فتحدى الصليبيين العسكرى حيده الشعور بالاستعلاء الحضارى لدى المسلمين عندما احتكوا بالفرنجة "البرابرة"، أما المغول فلقد تحولوا هم أنفسهم إلى اعتناق الإسلام.

٣٥- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص٧٧: Haynes, op. Cit, p. 68

٣٦- محمد عابد الجابرى، الحركة السلفية، مرجع سابق، ص ٢٠٢-٢٠٤.

٣٧- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ٧٣-٧٤، ٧٨-٧٩.

٣٨- المرجع السابق، ص ٩٩-١٠٠.

٣٩- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٠٠-١٠١.

٤٠- علا أبو زيد، الحركة الإسلامية فى باكستان، مرجع سابق، ص ٩٢.

٤١- حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص ١٢٠-١٢١؛ اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ١١٠-١١١، ص: ١٩٥-١٩٦.

٤٢- المرجع السابق، ص١٩٥.

٤٣- المرجع السابق، ص ١٩٣-١٩٤؛ حسن حمدان العلكيم، الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص١١٥.

٤٤- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٠١-١٠٢.

٤٥- John L. Esposito (ed.) Islam in Asia: Religion, Politics and Society (New York, Oxford: Oxford University Press, 1987) p.16.، فهمى هويدى، إيران من الداخل (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩١، ط٤).

٤٦- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٠٤-١٠٧. Esposito, op. Cit, p. 16

٤٧- Haynes, op.cit, pp.90-91؛ هدى ميتكيس، "الحركة الإسلامية فى إندونيسيا بين المرجعية الدينية والثقافة التقليدية "؛ فى: علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى آسيا،مرجع سابق،ص٣٩٥.

48- Esposito , op.cit, p.p.16-23.

٤٩- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ١٠٧ - ١٠٨ ، ص ١٠٩ ، ١٢٢؛ مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية ، مرجع سابق، ص٣٤٤.

٥٠- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق،ص ١٢٥-١٢٦ ، Esposito , op.cit, p.17.

٥١- مصطفى الفيلالى ، الصحوة الدينية ، مرجع سابق،ص٣٤٤

٥٢- المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .

٥٣- Esposito , op.cit, p.p.17-18 , Haynes op.cit, p.p.80,89 ؛ علا أبو زيد، " الإسلام والسياسة الخارجية المصرية فى فترة حكم حسنى مبارك " ، فى :أحمد يوسف أحمد (محرر)، سياسة مصر الخارجية فى عالم متغير (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٠).

54- Esposito , op.cit, p.p.17-18

55- Roy , op.cit, p.p.126-28 , Ibid, p.80

٥٦- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص٢٦٩ ؛Roy , op.cit, p.128؛ راشد الغنوشى " تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامى " ، فى مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة ، مرجع سابق، ص٣٠٤-٣٠٥.

٥٧- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى ، م.س.ذ ، ص٢٦٩ ، Roy , op.cit, p.128 .

58- Ola Abou Zeid , Islamic Movements , op.cit, p.p.2-5

59- Roy , op.cit,p.113

٦٠- عثمان الميرغنى ، " التنظيمات المتطرفة تكفر نظام البشير " ، فى : المجلة ، ١٩٩٦/١/١٤ (٨٣١)،ص ٣٠-٣١.

61-Hamdy Abdel Rahman , " The Islamic Movements in Sudan: The Case of the National Front " , in : Ola Abou Zeid , The Islamic Movement , op.cit, p.p.162-ff .

فرانسوا بورجا ، الإسلام السياسى : صوت الجنوب ، ترجمة : لورين ذكرى (القاهرة : دار العالم الثالث ، ١٩٩٢)ص ١٩٠-٢٠٥.

62-Ola Abou Zeid , Islamic Movements , op.cit, p.p.2-3

63-Roy , op.cit, p.p.114-115

٦٤- مانسون ،الإسلام والثورة ، مرجع سابق، ص ص ٢٤-٢٦ .

65-Roy , op.cit, p.114

٦٦-محمد ضريف ، الاسلام السياسى فى المغرب (الرياض : مطبعة المعارف الجديدة ،١٩٩٢، ط) ص٢٥٣ ؛ صلاح الدين الجورشى وآخرون ، المقدمات النظرية للاسلاميين التقدميين (تونس: دار البراق للنشر ، ١٩٨٩).

٦٧-اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ص ١٤٠-١٥٠.

٦٨-حمدى عبد الرحمن ، " المنهج القومى للتغيير السياسي : دراسة للحالة السودانية ١٩٨٩-١٩٩٣"؛ فى : سلسلة بحوث سياسية (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٤/٦ ،ص ١٦-١٧ .

٦٩-حيدر إبراهيم علي ، أزمة الإسلام السياسى : الجبهة القومية الإسلامية فى السودان نموذجا (القاهرة : مركز الدراسات السودانية ، ١٩٩٢ ، ص ٧٣ وما بعدها).

٧٠-علا أبو زيد ، الحركات الاسلامية فى ، مرجع سابق، ص ١٠١.

٧١-نجحت الجماعة الإسلامية فى الضغط من أجل أن تحوى دساتير الثلاثة لأعوام ٥٦،٦٢،٧٣ إشارات إسلامية واضحة، انظر التفاصيل فى: علا أبو زيد ، الحركة الإسلامية فى باكستان ، مرجع سابق، ص ٩٧.

72-Haynes , op.cit, p.86.

٧٣-علا أبو زيد ، الحركة الإسلامية فى پاكستان، مرجع سابق،ص١٠٣-١٠٤.

٧٤-حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابق مرجع سابق، ص١٢٣-١٢٤ .Haynes , op.cit, p. p.p 86,87

٧٥-حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الاسلامية ، مرجع سابق،ص١٢٠، ١٢٤، ١٢٥ Haynes .op.cit, p.,87

٧٦- حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابق،ص ١٢٥، علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى پاكستان، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

٧٧-Lapidus , op.cit, p.5 سبق أن شارك حزب الرفاه عندما كان معروفا بحزب السلامة الوطنى فى ثلاثة ائتلافات حكومية فى السبعينيات ، انظر التفاصيل فى محمد نور الدين، " الحركة الإسلامية فى تركيا ، مرجع سابق، ص ١٩٠-١٩٩.

٧٨-محمد نور الدين ، الحركة الاسلامية فى تركيا ، مرجع سابق، ص ١٨٩.

٧٩-حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الاسلامية ، مرجع سابق، ص١٣٧.

٨٠-المرجع السابق ،ص ١٣٧-١٣٨.

٨١-المرجع السابق، ص ١٣٤، ١٣٦ ، محمد نور الدين ، الحركة الإسلامية فى تركيا ، مرجع سابق، ص١٩٤.

٨٢- محمد السيد سليم، "الحركة الإسلامية فى ماليزيا"، فى: علا أبو زيد (محرر)، الحركات الإسلامية فى آسيا، مرجع سابق،ص٣٧٨-٣٧٩.

٨٣ - Roy, op.cit, p.77 ، علا أبو زيد ، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ،مرجع سابق.

٨٤- علا أبو زيد ، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية، مرجع سابق علا أبو زيد، " جماعة الاخوان المسلمين فى مصر والأردن وأزمة الخليج : معالم النقد الذاتى "؛ فى : مصطفى كامل السيد (محرر)، حتى لا تنشب حرب عربية أخرى : من دروس حرب الخليج (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢).

٨٥- محمد عابد الجابرى ، الحركة السلفية ، مرجع سابق، ص٢٠٥ ، مصطفى الفيلالى ، الصحوة الدينية ، مرجع سابق، ص٢٤٨ ، محمد ضريف ، الإسلام السياسى فى المغرب ، مرجع

سابق،ص٢٩-٤٥ ، هدى ميتكيس ، " الحركة الإسلامية فى المغرب والمرجعية المشتركة مع النظام " ، فى : سلسلة بحوث سياسية (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٤/١١) (٨٤).

٨٦- مانسون، الإسلام والثورة ، مرجع سابق، ص١٧٢ ، اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ص ٢١٢،٢١٣، حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابق، ١١٧

٨٧- مانسون ، الإسلام والثورة ، م.س.ذ، ص١٦٨ ، اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى، مرجع سابق،ص٢١٣.

٨٨- مانسون ، الإسلام والثورة ، مرجع سابق،ص١٧٢-١٧٤.

٨٩- حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابق، ص١١٧ ، اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص٢١٣.

٩٠- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ٢١٤ ، Roy , op.cit, p.78 .

٩١- راشد الغنوشى، تحليل ، مرجع سابق، ص ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

92- Economist, 18 May 1991, p.75 , Haynes , op.cit, p.83.

٩٣- اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص٢٥٦ -٢٥٧ ، ص ص٢٦٢-٢٦٣ .

94- Haynes , op.cit, p.p.80-82.

95- Roy , op.cit, p.p. 80-81.

96- Ibid, p.p. 80-82.

٩٧- محمد أحمد خلف الله ، " الصحوة الاسلامية فى مصر " ، فى : مجموعة مؤلفين ، الحركات الاسلامية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص٣٥، وما بعدها ، حسن حمدان العليم ، الصحوة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص١١٥.

٩٨- حسن حمدان العلكيم ، الصحوة الاسلامية ، مرجع سابق، ص١١٥.

٩٩- المرجع السابق، ص١١٦-١١٧.

١٠٠- المرجع السابق، ص١١٧.

١٠١- مصطفى الفيلالى ، الصحوة الدينية ، مرجع سابق، ص ٣٧٠ .

102-Haynes , op.cit, p.69 , 81.

١٠٣- محمد عابد الجابرى ، الحركة السلفية ، مرجع سابق، ص ٢٢٨ ،ص٢٣١-٢٣٢.

١٠٤-اسبوزيتو ، التهديد الإسلامى ، مرجع سابق، ص ١٣٥ - ١٣٦ ، محمد صفى الدين ، " العنف السياسى فى الجماهيرية العربية الليبية " ، فى : نيفين مسعد (محرر) ظاهرة العنف ، مرجع سابق، ص ٢٩٦ ، ٣٠٠-٣٠١ .

١٠٥-الحبيب الجنحانى ، الصحوة الاسلامية فى بلاد الشام، مرجع سابق،ص ١٢٠ - ١٢١ ، مانسون ، الإسلام والثورة ، مرجع سابق، ١٧٩-١٩٨.

١٠٦-الجماعة الإسلامية ، محاكمة النظام المصرى (القاهرة : د.ن. ، د.ت)؛ الجماعة الاسلامية، الحركة الإسلامية والعمل الحزبى (القاهرة : د.ن ، د.ت) .

١٠٧العنف ومستقبل الجماعات الإسلامية فى مصر ، مرجع سابق، ص٣ وما بعدها .

١٠٨حسنين توفيق، "العنف السياسى فى مصر"، فى: نيفين مسعد (محرر)، ظاهرة العنف، مرجع سابق،ص٣٩٢-٣٩٣.

١٠٩-هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية فى إندونيسيا، مرجع سابق، ص ص٣٨٩-٣٩٠، Haynes, op.cit, pp 91-92, Esposito, op.cit,p.24

١١٠-هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية فى إندونيسيا، مرجع سابق، ص ص ٤٠٧-٤١٠.

١١١- مصطفى الفيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص٣٦٢، ص ص٣٦٣-٣٦٤؛ Haynes, op.cit, pp. 72-80

112-Haynes, op.cit., p. 69

١١٣- Esposito, op.cit, p.22 ؛وللتفاصيل: إبراهيم عرفات، "حركات إسلامية فى آسيا الوسطى"، فى: علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى آسيا، مرجع سابق، ٢٥٥-٢٨٦؛ جمال على زهران، "الحركة الإسلامية فى الصين، التطور والآفاق"، فى: علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى آسيا، مرجع سابق، ص٢٨٧-٣٢٠.

١١٤-انظر التفاصيل فى:

Eric Morier - Genoud, "The 1996 Muslim Holidays Affair: Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique", in:

Journal of Southern African Studies, Sept. 2000, vol. 26 (3), pp. 409 ff.

115-Esposito, op.cit, p. 21.

١١٦- ماجدة على صالح، "الحركة الإسلامية فى الفلبين"، فى: علا أبو زيد، الحركات الإسلامية فى آسيا، مرجع سابق، ص ٣٢٥، ٣٢٧.

117- Esposito, op. cit, p. 21

١١٨- ماجدة على صالح، الحركة الإسلامية فى الفلبين، مرجع سابق،ص ص ٣٢٩-٣٣٠.

١١٩- المرجع السابق ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

١٢٠- Haynes, op. cit., p. 69

١٢١- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص٢٣٩.

١٢٢- عبد الله صالح، "الانتخابات ومستقبل الدولة الفلسطينية"، فى: السياسة الدولية، ١٩٩٦/٤ (١٢٠) ، ص١٥١ ؛ على الجرباوى ، "حول الانتخابات الفلسطينية العامة : مراجعة نقدية للرؤى الفلسطينية المتباينة" فى : السياسة الدولية ، ١٩٩٥/٤ (١٢٠) ، ص ٩ – ٥١٧.

Walid Abdel Meguid, "The Islamic Movements in Jordon and Palestine" op. Cit., pp. 76 ff.

١٢٣- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص٢٦٨.

١٢٤- سيد قطب، معالم فى الطريق (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧، ط١١،) ص١٦٠.

١٢٥- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق، ص١١٩-١٢٠.

١٢٦- طالع: حسن البنا، مجموعة الرسائل (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١).

١٢٧- حوار مع راشد الغنوشى، منشور فى جريدة العالم اليوم، ١٩٩٢/١/١٢.

١٢٨- محمد عابد الجابرى، الحركة السلفية، مرجع سابق، ص٢٠٥.

١٢٩- مذكور فى: Haynes, op. cit., p. 66

١٣٠- مصطفى النيلالى، الصحوة الدينية، مرجع سابق، ص٣٦٤.

١٣١- علا أبو زيد، "ولاية الفقيه: تطور الفكرة من الثورة إلى الدولة"، فى: سيف الدين عبد الفتاح

والسيد صدقي عابدين (محرران)، الأفكار السياسية الاسيوية الكبرى في القرن العشرين (القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، ٢٠٠١) ص٤١٢.

١٣٢-مانسون، الإسلام والثورة، مرجع سابق، ص: ١٥٠ - ١٥١.

١٣٣- عبد اللطيف المناوى، "الإخوان المسلمون في الكويت"، فى: المجلة ١٩٩٥/٢/٢٦ (٧٨٥) ص٥٠-٥١.

١٣٤- اسبوزيتو، التهديد الإسلامى، مرجع سابق. ص: ١١٢ ، ٢١٠.

135-Roy, op. cit., pp 110-112

١٣٦- مجلة العالم، مارس ١٩٩٢ (٢١)، ص٣٤، Hamdi Abdel Rahman, The Islamic Movement in Sudan, op.cit, p.p. 155 ff.

137-Roy, op. cit., pp. 114,117-118.

138-Ibid, op. cit., pp 117-118.

١٣٩- عبد العاطى محمد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وقضايا التحول الديموقراطى (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥، ط١) ص٥٥ وما بعدها.

١٤٠- حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص١٧٨.

١٤١- "مؤتمر الخرطوم - الأمية الإسلامية تخسر عروبتها"، فى: الوسط ١٩٩٥/٤/١٠، حديث لحسن الترابى منشور فى: المجلة، ١٩٩٧/٢/٢٣ (٨٨٩).

١٤٢- الجماعة الإسلامية، ميثاق العمل الإسلامى (القاهرة: د.ن، د.ت) ص١٤٠ وما بعدها، الجماعة الإسلامية، حتمية المواجهة (القاهرة: د.ن، د.ت) ص٧٢ وما بعدها.

الإسلام والسياسية في (الوطن العربي) خلال القرن العشرين

د. حسنين توفيق إبراهيم

مقدمة : فى طرح الموضوع وتقسيم الدراسة

تعتبر قضية العلاقة بين الإسلام و السياسة – بكل أبعادها وتجلياتها – واحدة من أبرز قضايا التطور السياسى والاجتماعى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين، حيث كان الإسلام حاضرًا بأشكال مختلفة فى معظم القضايا و التطورات الكبرى والمهمة التى شهدتها المنطقة العربية ،سواء على الصعيد الداخلى فى الأقطار العربية وبخاصة فيما يتعلق بالاختيارات السياسية والأيديولوجية ومحاولات تأسيس الشرعية السياسية، أو على صعيد القضايا الكبرى التى كانت – ولا تزال – محلاً للجدل الفكرى والخلاف السياسى، مثل قضايا المرأة والأقليات والعلاقة بين الدين والدولة وغيرها. كما كان الإسلام حاضرًا على صعيد العلاقات العربية – العربية، وكذلك على صعيد علاقات العرب بالعالم الخارجى، وبخاصة مع الغرب سواء خلال الحقبة الاستعمارية أو فى مرحلة ما بعد الاستقلال وبروز ما يُعرف بـ" الاستعمار الجديد".

وبغض النظر عن تعدد الرؤى والاجتهادات بشأن تقييم الدور السياسى للإسلام أو العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى، فالمؤكد أن هذا الدور قد اتسم بقدر من الاستمرارية، حتى وإن اتخذ أشكالاً مختلفة عبر الزمان والمكان؛ مما يجعله- بحق- أحد أبرز ملامح القرن العشرين على الصعيد العربى، وهو ما يضفى على دراسته وتحليله أهمية خاصة، وبالذات فى ظل الوضع الذى يمثله الوطن العربى بالنسبة للعالم الإسلامى، والذى وصفه العالم الجليل الراحل الدكتور جمال حمدان بقوله :" يقوم العالم العربى كقلب العالم الإسلامى النابض، باعتباره مهد العقيدة وموطن الأماكن المقدسة. فالعالم العربى هو أولا النواة النووية فى الإسلام، وهو بعد القطب المغناطيسى للمؤمنين. لكن العالم العربى بعد هذا أكثر من قلب : إنه رأس، ورأس مؤثر وموح عند ذلك، على الأقل فى القطاع الغربى من الإسلام.... وهذا كان أمرًا مقدورًا دائمًا ومن قديم أن يلعب العالم العربى فى العالم الإسلامى دورًا خاصًا لا على المستوى الدينى فحسب، بل وعلى المستوى السياسى كذلك " (1).

والهدف من هذه الدراسة هو رصد وتحليل وتقييم محددات و أبعاد وإشكاليات العلاقة بين الإسلام والسياسة، فى الوطن العربى خلال القرن العشرين، مع إبراز أهم القضايا والتطورات التى تمحورت حولها هذه العلاقة. ونظرًا لطول الفترة الزمنية موضع البحث من ناحية، وتعدد وتداخل

أبعاد الموضوع وقضاياه من ناحية أخرى، فإنه يصعب الإحاطة بكل جوانبه فى دراسة موجزتكالتى نحن بصددها ؛ ولذلك فسوف يتم التركيز على القضايا البارزة والأحداث والتطورات الرئيسية التى شهدها الوطن العربى خلال القرن العشرين، والتى شكلت مجالات وساحات لتجليات العلاقة بين الإسلام والسياسة، مما يسمح باستكشاف وتحليل وتقييم المسارات الأساسية لتلك العلاقة .

وثمة ملاحظة مهمة تأخذها الدراسة فى الاعتبار فى تناولها للموضوع،ومفادها التمييز بين عدة مستويات تحليلية لفهم الإسلام فى علاقته بالسياسة : **أولها** - الإسلام كدين سماوى مُنـزل يتضمن فيما يتضمن جملة من المبادئ العامة التى يتعين أن يستند إليها نظام الحكم فى الدولة الإسلامية. **وثانيها** - الفكر السياسى الإسلامى، ويتضمن الرؤى والأفكار والاجتهادات التى طرحت خلال عصور مختلفة بشأن قضايا السياسة والحكم فى الإسلام، خاصة وأن الشريعة الإسلامية لم تحدد شكلاً معينًا لنظام الحكم تلزم به المسلمين فى كل زمان ومكان، بل تركت هذا الأمر لهم؛ ليجتهدوا فيه حسب ظروفهم وأحوالهم المتغيرة. **وثالثها** - الإسلام كما تصورته وعبرت عنه نظم حاكمة وقوى وتيارات سياسية واجتماعية وطرق صوفية. وهذا أمر له أصوله وامتداداته فى تاريخ المسلمين، حيث يحفل هذا التاريخ بالحكام والجماعات والطرق والفرق والمذاهب التى تبنت تفسيرات وتأويلات معينة للإسلام ووظفتها فى خضم علاقات وصراعات ذات أبعاد سياسية ودينية واجتماعية .

ونظرًا لأن موضوع الدراسة هو العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الخبرة العربية خلال القرن العشرين، فإن الاهتمام سينصب على المستويين الثاني والثالث لفهم الإسلام فى علاقته بالسياسة، حيث إن حضور الإسلام فى السياسة فى السياقين المكانى (المنطقة العربية)، و الزمانى (القرن العشرين) المحددين كان من خلال تفسيرات وتأويلات معينة – صاغها بشر – للأصول الإسلامية متمثلة فى القرآن والسنة، وكذلك من خلال سياسات لنظم حاكمة، وفتاوى لهيئات ومؤسسات دينية رسمية وشبه رسمية، وممارسات ومواقف لجماعات وتنظيمات إسلامية انخرطت فى العمل السياسى بأشكال مختلفة ووفقا لتصورات معينة تبنتها للإسلام.

وبلغة أخرى، فإنه عندما يتعلق الأمر بتحليل العلاقة بين الإسلام والسياسة،كما حدثت فى سياق تاريخى وجغرافى معين، فإن الاهتمام ينصرف فى المقام الأول إلى الفاعلين الذين صاغوا تلك العلاقة ورسموا أبعادها ،استنادًا إلى ما تبنوه من تفسيرات وتأويلات للقرآن والسنة، وكذلك ينصرف الاهتمام إلى الأحداث المهمة والقضايا الكبرى التى تجلت خلالها أنماط وأشكال هذه العلاقة. وعليه يمكن القول:إن هناك مستويين لبحث العلاقة بين الإسلام والسياسة : أولهما - هو مستوى النصوص، حيث يتم البحث فى موقف الإسلام متمثلاً فى القرآن والسنة من قضايا السياسة والحكم. وثانيهما - مستوى الحركة أو الخبرة، حيث يتم تناول العلاقة بين الإسلام والسياسة فى خبرة تاريخية وجغرافية معينة. وهنا لا يتم التركيز على النصوص بقدر ما يتم التركيز على الممارسة و أنماط

التفاعلات التى جرت بين أطراف طرحت أو تبنت تفسيرات وتأويلات معينة للنصوص،ووظفتها فى إدارة العلاقات فيما بينها أو إدارة العلاقات مع الآخر المختلف فى الدين والمعتقد. وتجدر الإشارة إلى أنه لكل من المستويين فى تحليل العلاقة بين الإسلام والسياسة مناهجه و أدواته. وسوف تركز الدراسة على المستوى الثاني مع الأخذ فى الاعتبار أن تاريخ المسلمين فى مرحلة ما بعد الخلافة الراشدة حافل بالدلائل، التي تؤكد على أنه فى معظم فترات هذا التاريخ كانت هناك فجوة بين النصوص والواقع، أو بين المبادئ الإسلامية السامية وتطبيقاتها فى الواقع المعاش فى مجال السياسة والحكم، حيث شاعت ظاهرة توظيف الدين لخدمة السياسة أو لحسابها،مما جعل الممارسة تمثل انحرافا عن المثل والمبادئ الإسلامية العليا،كما وردت فى القرآن والسنة.

هذا وتنطلق الدراسة فى تناولها للموضوع من مقوله أساسية مفادها: إن الإسلام قد شكل محركاً أساسيًا وعنصرًا فاعلا ومؤثرًا فى الساحة السياسية فى المنطقة العربية، ليس خلال القرن العشرين فحسب ولكن قبل هذا القرن وبعده كذلك. ويرجع ذلك إلى اعتبارات عديدة منها : أن الإسلام هو دين الغالبية العظمى من العرب، وهو حاضر بشكل قوى ومكثف فى حياتهم اليومية؛ مما يصعب معه عزله عن السياسة و أحداثها أو عزلها عنه، خاصة وأن الإسلام كما يجسده القرآن والسنة لم يغفل الشأن السياسى، و بالذات فيما يتصل بمسألة السلطة والحكم، فعلى الرغم من أنه لم يحدد شكلاً معينًا لنظام الحكم يلزم به المسلمين فى كل زمان ومكان على نحو ما سبق ذكره، إلا أنه تضمن مجموعة من القيم والمبادئ العامة التى يتوجب أن يقوم عليها نظام الحكم- أيًا كان شكله أو اسمه. ومن هذه القيم والمبادئ على سبيل المثال : الشورى والعدالة و المساواة وعدم توريث السلطة، وحق مساءلة الحاكم..إلخ، إضافة إلى قيمة المشاركة وعدم السلبية، والتى هى قيمة محورية فى الإسلام، حيث أوجبها على المسلمين انطلاقاً من مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(٢).

ولا شك فى أن هذه المنظومة القيمية التي تشكل مبادئ عامة للحكم فى الإسلام قد جعلته حاضرًا وفاعلاً فى الحياة السياسية فى الوطن العربى، وذلك من خلالها تأويلها وتوظيفها بأشكال مختلفة من قبل نظم حاكمة حرصت – وتحرص – على اتخاذ الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية، وكذلك من قبل جماعات وتنظيمات سياسية اتخذت – وتتخذ – من الإسلام منطلقا لمعارضة النظم الحاكمة، بل وتكفيرها فى بعض الحالات.

ونتيجة لتصاعد دور الإسلام على الساحة السياسية فى الوطن، وبخاصة خلال الربع الأخير من القرن العشرين فقد استقطب هذا الموضوع اهتمام كثير من الباحثين العرب والأجانب، وكذلك العديد من مراكز البحوث والدراسات، وبخاصة فى الغرب، وهو ما أسهم فى ظهور كمٍ كبير من الكتب و الدراسات والتقارير التى تناولت العلاقة بين الإسلام والسياسة من جوانب مختلفة وزوايا متعددة،سواء على المستوى النظرى أو التطبيقى، على مستوى دراسة الحالة أو الدراسة المقارنة.

ولذلك ليس من قبيل المبالغة القول بأن مبحث العلاقة بين الإسلام والسياسة يعتبر من المباحث الأساسية فى دراسة التطور السياسى فى الوطن العربى خلال الربع الأخير من القرن العشرين. ولا يتسع المجال لرصد وتقييم اتجاهات الأدبيات السابقة في الموضوع، ولكن تكتفى الدراسة فى هذا المقام بالإشارة إلى ظاهرة الانحياز القيمي والأيديولوجى التى تشكل ملمحًا بارزًا فى كثير من الأدبيات التى تناولت العلاقة بين الإسلام والسياسة، وبخاصة الأدبيات الغربية التى استندت إلى منطلقات استشراقية وارتبطت بسياسات ومصالح بعض الدول والجماعات. وهذا لا يعنى إطلاقًا أن كل الأدبيات الغربية من هذا النوع أو أن الأدبيات الغربية على النقيض من ذلك، حيث إن هناك أساتذة وباحثين غربيين قدموا رؤى وأطروحات متوازنة بشأن الإسلام فى علاقته بالسياسة، كما أن هناك كتابات عربية تعج بالتحيز والرؤى الحدية والمطلقة بهذا الخصوص. ولعل نظرة سريعة إلى المفاهيم التى يستخدمها باحثون، عرب وأجانب، فى مقاربة الظاهرة تؤكد ما سبق ذكره عن التحيز القيمى والأيديولوجى والسياسى. ومن هذه المفاهيم على سبيل المثال : الإسلام السياسى، و الأصولية الإسلامية، والمتطرفون الإسلاميون، و الإسلام الراديكالى، والجماعات الإسلامية المسلحة، والخطر الأخضر (الخطر الأحمر كانت تمثله الشيوعية)،و التأسلم السياسى(٣).

ونظرًا لطول الفترة الزمنية موضع البحث، فإنه من المناسب فى هذه المقدمة تسليط الضوء على الإطار العام للعلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى، والذى سيتم فى ضونه تناول بعض القضايا بشيء من التفصيل. وبصفه عامة يمكن القول : إنه إذا كان الربع الأول من القرن العشرين قد شهد استكمال حلقات الاستعمار الغربى للمنطقة العربية، وبخاصة فى ظل تسويات ما بعد الحرب العالمية الأولى، فإن الربع الثاني منه قد شهد اندلاع وتصاعد حركات التحرر الوطنى وحصول دول عربية عديدة على استقلالها، وهو الأمر الذى يثير على الفور قضية موقع الإسلام ودوره فى مقاومة الغزو الاستعمارى، وفى حركة التحرر الوطنى، فضلاً عن دوره فى مقاومة أشكال الاستعمار الذى شكل العامل الرئيسى فى تجزئة الوطن العربى وخلق تكريس ظاهرة الدولة القطرية ،وبخاصة فى منطقة المشرق العربى، فقد أصبحت قضية العلاقة بين الإسلام والدولة القطرية (الوطنية) قضية محورية باعتبار أن المنطلق الرئيسى في الإسلام بهذا الخصوص هو الأمة الإسلامية. وبذلك أصبح هذا الوضع يشكل تحديًا للدولة القطرية من أعلى، حيث إن هناك جماعات وفئات تعيش داخل حدود هذه الدولة وتحمل جنسيتها من الناحية القانونية، و لكنها لا تقر لها بالولاء الاسمى، بل تتجه بهذا الولاء إلى كيان أكبر من الدولة وهو الأمة الإسلامية (٤).

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن الخبرة الاستعمارية فى الوطن العربى بكل ما سبقها من مقدمات وما ترتب عليها من نتائج وتداعيات قد كانت بمثابة العامل الرئيسى الذى أوجد ظاهرة الانقسام أو الازدواجية فى المجتمع العربى على مستوى القيم والمؤسسات و أنماط العيش، بحيث استمرت قيم ومؤسسات و أنماط اجتماعية وثقافية مرتبطة بالإسلام وبالخصوصية التقليدية للمجتمعات العربية

من ناحية، ووفدت مع الاستعمار ونتيجة للاحتكاك بالغرب- بصفة عامة- قيم ومؤسسات وأنماط اجتماعية وثقافية غربية من ناحية أخرى ، وعلى أثر ذلك شكلت قضية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، أو بين الموروث والوافد، شكلت إحدى القضايا العربية خلال القرن العشرين، ولا تزال هذه القضية دون حسم حتى الآن، خاصة وأن العلاقة بين الموروث والوافد لم تتطور إلى حالة من التعايش الإيجابى، بل اكتنفها – ويكتنفها – كثير من التوترات و الصراعات التى تأخذ أشكالا مختلفة،وتتم من خلال أساليب متعددة. ومن المعروف أن لهذه القضية (قضية العلاقة بين الموروث والوافد) جوانبها وأبعادها السياسية، والتى يتمثل أهمها فى الجدل والسجال بشأن طبيعة العلاقة بين الشورى والديموقراطية على نحو ما سيأتى ذكره فيما بعد [٥].

وفى مرحلة ما بعد الاستقلال، تصاعدت خلال الخمسينيات و الستينيات من القرن العشرين موجه المد القومى، وذلك على خلفية سلسلة الانقلابات العسكرية التى شهدها الوطن العربى خلال هذه الفترة، والتى أطاحت بالنظم الملكية فى عديد من الدول العربية، وأسست نظمًا جمهورية تبنت القومية العربية كأيديولوجية، والتى تمحورت بصفة عامة حول مقولات وشعارات و أهداف عديدة، مثل: الحرية والاشتراكية و الوحدة العربية وتحرير فلسطين والتنمية المستقلة ورفض التبعيةوصيانة الاستقلال الوطنى ....إلخ . وخلال مرحلة المد القومى تجلت العلاقة بين الإسلام والسياسة على عدة مستويات. أولها - العلاقة بين العروبة والإسلام على صعيدى الفكر و الممارسة، والتى اتسمت بكثير من الحساسية والتعقيد و بخاصة مع بروز تيار عريض فى صفوف الإسلاميين والقوميين اعتبر أن هناك تناقضًا أساسيًا بين العروبة والإسلام. ولا تزال لهذه القضية امتداداتها وتداعياتها حتى الآن، رغم جهود ومحاولات التقارب وردم الهوة بين التيار القومى والتيار الإسلامى المعتدل، والتى تتواصل حلقاتها – بأشكال مختلفة – منذ أواخر الثمانينيات [٦]. **وثانيها**- توظيف الإسلام فى الصراع بين معسكر النظم الجمهورية (الراديكالية) ومحوره مصر عبد الناصر من ناحية، ومعسكر النظم الملكية (المحافظة) ومحوره المملكة العربية السعودية من ناحية أخرى. وقد وصف "كير" هذا الصراع بأنه " حرب باردة عربية ". **وثالثها** - توظيف الإسلام كمصدر للشرعية من قبل النظم الحاكمة بما فى ذلك النظم القومية ذات التوجهات العلمانية على نحو ما سيأتى ذكره فيما بعد .

و إذا كان عقدا الخمسينيات والستينيات هما فترة المد القومى فى الوطن العربى، فإن الربع الأخير من القرن العشرين شهد تصاعد ظاهرة الإحياء الإسلامى أو الصحوة الإسلامية فى إيران ونجاحها فى الإطاحة بحكم الشاه وتأسيس جمهورية إسلامية. وبصفة عامة، فقد اتخذت الصحوة الإسلامية مظاهر ومؤشرات عديدة، اقتصادية واجتماعية وسياسية و سلوكية. وفى هذا السياق، فقد شهدت دول عربية عديدة ظهور العديد من الحركات والتنظيمات الإسلامية المسيّسة التى انخرطت

فى العمل السياسى بأشكال متعددة، بعضها سلمى وبعضها الآخر عنيف. كما تصاعد دور الحركات والتنظيمات التى كانت موجودة بالفعل فى بعض الدول؛ ولذلك فقد شكلت العلاقة بين النظم الحاكمة و الحركات الإسلامية المسيّسة أحد الملامح الأساسية للتطور السياسى فى الوطن العربى خلال الربع الأخير من القرن العشرين .

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن قيام دولة إسرائيل في المنطقة، وما ترتب على ذلك من استمرار للصراع العربى – الإسرائيلى – بفصوله المتعاقبة – إنما يعتبر من أبرز قضايا القرن العشرين التى شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى. فالثابت أن السياسات الاستعمارية لم تضع أسس الدولة القطرية فى الوطن العربى من خلال عمليات التجزئة أو ترسيم الحدود أو تثبيت نخب وفئات معينة فى الحكم فحسب، ولكن الاستعمار عمل بالتحالف مع الصهيونية العالمية على إقامة كيان استيطانى دخيل فى المنطقة، وهو المتمثل فى دولة إسرائيل التى أعلن عن قيامها عام ١٩٤٨ . ومنذ ذلك التاريخ أصبحت هذه الدولة تشكل التهديد الرئيسى للدول العربية وللأمن القومى العربى بصفة عامة، وبخاصة فى ظل الدعم الأمريكى الكبير الذى حظيت – وتحظى – به، والذى يستند إلى التزام الإدارات الأمريكية المتعاقبة بضمان أمن إسرائيل وضمان استمرار تفوقها العسكرى على الدول العربية مجتمعة. وفى هذا الإطار، فقد شكل الصراع العربى – الإسرائيلى عبر مراحله المختلفة مجالا لتفاعل والتجاذب بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى، وذلك على خلفية عدة متغيرات وتطورات مهمة : أولها - أن هزيمة ١٩٦٧ بما ترتب عليها من آثار وتداعيات كانت أحد العوامل الأساسية التى أسهمت فى تصاعد ظاهرة المد الإسلامى فى الوطن العربى. و ثانيها - أنه إذا كان الإخوان المسلمون فى كل من مصر والأردن وفلسطين قد شاركوا بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨، والتى تمكنت إسرائيل خلالها من هزيمة جيوش عدة دول عربية، فإن حركات وتنظيمات إسلامية عديدة شكلت فى مراحل تالية قوى رئيسية فى مقاومة الاحتلال الإسرائيلى، كما هو الحال بالنسبة لحركتى حماس والجهاد الإسلامى فى فلسطين وحزب الله فى لبنان. وثالثها - أن الحركات الإسلامية رفضت -و ترفض- التسويات السلمية التى أبرمتها كل من مصر و الأردن ومنظمة التحرير الفلسطينية مع إسرائيل. كما أنها شكلت – وتشكل – عنصرًا رئيسيًا فى جهود و أنشطة مقاومة التطبيع مع إسرائيل، وهو ما أسهم فى تغذية علاقات التوتر والتأزم بين النظم الحاكمة التى سارت فى طريق التسوية و التطبيع مع إسرائيل والحركات المعنية. ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن يكون موضوع الحركات الإسلامية ضمن أولويات كثير من الباحثين ومراكز البحوث فى إسرائيل(٧) .

و بالإضافة إلى الصراع العربى- الإسرائيلى، فإن كارثة الخليج الثانية التى تفجرت فى الثانى من أغسطس عام ١٩٩٠ على أثر احتلال العراق لدولة الكويت، وما يترتب على ذلك من آثار وتداعيات معروفة، تعتبر هى الأخرى من أحداث القرن العشرين البارزة التى جرت فصولها على

الساحة العربية، والتى شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام والسياسة. فنظام الرئيس العراقى صدام حسين المعروف بعلمانيته اتجه إلى توظيف ورقة الإسلام و المشاعر الإسلامية فى مواجهة قوات التحالف الدولى، الذى قادته الولايات المتحدة الأمريكية تحت راية تحرير الكويت. كما أن الحركات والتنظيمات الإسلامية فى عديد من الدول العربية كان لها مواقفها السياسية والجماهيرية من عملية الغزو والاحتلال والاستعانة بقوات أجنبية لتحرير الكويت، وهى مواقف صُنفت فى معظمها على أنها مؤيدة للعراق، وبخاصة بعد تشكيل التحالف الدولىواندلاع عملية عاصفة الصحراء .

وفى ضوء ما سبق، يتضح أن الإسلام كان حاضرًا بأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة فى مختلف القضايا والتطورات الكبرى والمهمة التى شهدها الوطن خلال القرن العشرين. ولذلك يصعب فهم هذه التطورات وتحليلهاسواء على الصعيد الداخلى فى الأقطار العربية أو على صعيد العلاقات العربية – العربية أو العربية – الدولية بمعزل عن الإسلام و دوره .

وتأسيسًا على ما سبق، فإن الدراسة سوف تتناول عددًا من القضايا والتطورات والظواهر المهمة التى تمثلت فيها أو تجلت من خلالها ديناميات و أبعاد العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى خلال القرن العشرين، وذلك على النحو التالى :

أولاً : الإسلام و الاستعمار : دور الإسلام فى حركات التحرر الوطنى ومكافحة الاستعمار.

ثانيًا : الإسلام والشرعية السياسية : أنماط توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية من قبل النظم الحاكمة.

ثالثًا : الإسلام و المعارضة السياسية : أنماط العلاقات و التفاعلات بين النظم الحاكمة والحركات الإسلامية المسيسة.

رابعًا : الإسلام والديموقراطية.

خامسًا : الإسلام والمجتمع المدنى .

سادسًا : الحركات الإسلامية وبعض القضايا و التطورات الإقليمية والدولية .

خاتمة : مستقبل العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى : إشكاليات وتساؤلات .

وقبل أن تعرض الدراسة لكل من النقاط السابقة بشىء من التفصيل، هناك ملاحظة منهاجية مهمة يتعين تسجيلها منذ البداية و مفادها أن طول الفترة الزمنية موضع البحث وتشعب قضايا الموضوع تجعل من الصعب الإحاطة بها جميعًا وبشكل تفصيلى فى دراسة كالتى نحن بصددها ؛ ولذلك ستركز الدراسة على بعض القضايا و التطورات الأساسية على نحو ما هو موضح فى النقاط

سالفة الذكر، كما ستركز على إبراز المحددات والأبعاد العامة للعلاقة بين الإسلام والسياسة في كل منها، مع تدعيم عملية التحليل والتفسير ببعض الأمثلة والنماذج الانتقائية.

أولا: الإسلام والاستعمار: دور الإسلام في حركات التحرر الوطني ومكافحة الاستعمار:

لقد شهد الربع الأول من القرن العشرين استكمال حلقات السيطرة الاستعمارية الغربية على الوطن العربي وبخاصة في ظل تسويات ما بعد الحرب العالمية الأولى. ومن المعروف أن عملية الاختراق الاستعماري الغربي للمنطقة قد بدأت منذ القرن السابع عشر، وتصاعدت خلال القرن التاسع عشر، حيث احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠، واحتلت تونس عام ١٨٨١، ثم مراكش (المغرب) عام ١٩١٢، واحتلت بريطانيا مصر عام ١٨٨٢، وامتدت سيطرتها إلى السودان عام ١٨٩٨، كما احتلت إيطاليا الصومال عام ١٨٩٦، واستولت على برقة و طرابلس وأطلقت عليهما اسم ليبيا عام ١٩١١. وبموجب اتفاقية "سايكس – بيكو " عام ١٩١٦، تم تقسيم المشرق العربي بين بريطانيا و فرنسا، فاحتلت فرنسا سوريا لبنان، واحتلت بريطانيا العراق وفلسطين وشرق الأردن. وهكذا لم يفلت من الاحتلال الغربي أو الحماية أو الانتداب المباشر في الوطن العربي إلا السعودية واليمن، ولكن بريطانيا وقعت معهما اتفاقيات ومعاهدات ضمنت هيمنة غير مباشرة عليهما [٨].

وإذا كان الربع الأول من القرن العشرين يشير إلى مرحلة استكمال إحكام السيطرة الاستعمارية الغربية على المنطقة العربية، فإن الربع الثاني منه شهد تصاعد حركات التحرر الوطني التي انتهت بزوال الاستعمار بشكله التقليدي وتحقيق الاستقلال. ولقد شكل الإسلام عنصرًا جوهريًا في مكافحة الاستعمار في الوطن العربي. وقد تم ذلك على مرحلتين: أولاهما - مرحلة مقاومة عمليات الغزو الاستعماري ورفض الاحتلال. وثانيتهما - مرحلة حركات التحرر الوطني التي انتهت بتحقيق الاستقلال. وتعج كتب التاريخ بالأمثلة والنماذج التي تكشف عن دور الإسلام خلال المرحلتين في عديد من الدول العربية، حيث شكل العامل الرئيسي في حشد وتعبئة المقاومة ضد المستعمر في عديد من الحالات، وذلك انطلاقا من مفهوم " الجهاد "[٩] .

وتجدر الإشارة إلى أن دور الإسلام في مقاومة الغزو الاستعماري الغربي قد برز مع بدايات تصاعد هذا الغزو في القرن التاسع عشر. وفي هذا السياق يمكن فهم حركة المقاومة التي قادها الأمير عبد القادر الجزائري في الجزائر، والتي استندت إلى منطلقات إسلامية، خاصة أن الإسلام شكل العامل الرئيسي في توحيد القبائل التي انخرطت في المقاومة تحت قيادة الأمير عبد القادر الجزائري. وقد استمر دور الإسلام كرافد أساسي في ثورة التحرير التي انتهت باستقلال الجزائر، حيث كان من مؤسسيها وروادها عدد من تلاميذ الشيخ " عبد الحميد بن باديس". وفي تونس اندلعت المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي تحت شعار " الجهاد " في مناطق الجنوب التونسي، وبخاصة في

مدينة القيروان المعروفة. وفى ليبيا كان للحركة السنوسية دورها البارز فى مقاومة الاستعمار الإيطالى، خاصة بعد أن أسست عددًا من الزوايا فى المناطق الداخلية من البلاد،وأصبحت تستقطب القبائل فى صفوفها. وقد برزت فى هذا السياق المقاومة التى قادها عمر المختار، والتى كانت لها مرتكزاتها الدينية. وفى المغرب اندلعت ثورة بقيادة عبد الكريم الخطابى، وهى ثورة استندت إلى موروث دينى، كما قام تيار الجامعة الإسلامية بدور بارز فى تعبئة المغاربة لمقاومة المستعمر [١٠].

ولم يقتصر دور الإسلام فى حركة المقاومة ضد الاستعمار على المغرب فحسب، بل شمل مصر والمشرق العربى كذلك، حيث كان لعلماء الدين والأزهر الشريف دور بارز فى الدعوة إلى الجهاد وتعبئة حركة المقاومة ضد الحملة الفرنسية، ثم ضد الاستعمار الإنجليزى خلال الثورة العرابية وثورة ١٩١٩،التى رفع المصريون خلالها رمزى الهلال والصليب ؛ تأكيدًا على الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط. كما برز الإسلام فى عمليات مقاومة الاستعمار البريطانى و الصهيونية فى فلسطين .. وقد تجلى ذلك بوضوح فى انتفاضة الشيخ " عز الدين القسام " التى استهدفت الوجود البريطانى واليهودى فى فلسطين عام ١٩٣٥، وقد انطلقت من مفهوم الجهاد، وكانت بمثابة المفجر للثورة الوطنية الكبرى التى اندلعت عام ١٩٣٦، واستمرت لقرابة ثلاث سنوات [١١]. كما كان لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر دورها فى تقديم الدعم المادى والمعنوى لمساندة ثورة ١٩٣٦ فى فلسطين .ولكن الدور الأكبر للإخوان برز فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨، التى هزمت إسرائيل خلالها جيوش عدة دول عربية، حيث لم تقتصر المشاركة على الجيوش النظامية فحسب، بل شارك فيها أيضًا جماعات من الإخوان المسلمين فى كل من مصر وفلسطين و الأردن. و بالإضافة إلى ما سبق، فقد كان دور الإسلام حاضرًا فى حركات مقاومة الاستعمار فى كل من العراق وسوريا، حيث اندلعت ثورة عام ١٩٢٠ فى العراق، وثورة المجاهدين فى سوريا عام ١٩٢٥، وكلتاهما استندت إلى موروث دينى [١٢]. وهناك العديد من الأمثلة والنماذج الأخرى التى تؤكد دور الإسلام فى مقاومة الاستعمار وحركة التحرر الوطنى، والتى لا يتسع المجال لذكرها .

وثمة عدة عوامل تفسر بروز دور الإسلام فى حركات مقاومة الغزو الاستعمارى الغربى فى العالم العربى والإسلامى: أولها، أن مبدأ " الجهاد " من المبادئ الأساسية فى الإسلام، وله مقاصده و أصوله وضوابطه التى حددتها الشريعة. ومن هنا فإنه يشكل عنصرًا جوهريًا فى عملية الحشد والتعبئة ضد العدوان والغزو الأجنبى، حيث إن رفع شعار " الجهاد " يحرك المشاعر والعواطف الدينية للانخراط فى عملية المقاومة لنصره دين الله، ولرد العدوان، ولتحرير بلاد المسلمين من الاستعمار الغربى. ومن هذا المنطلق، فقد لعب علماء الدين دورًا هامًا فى تدعيم حركات المقاومة الشعبية ضد المستعمر، حيث إن كثيرًا من الانتفاضات والثورات التى اندلعت ضد الاستعمار كانت تستند إلى منطلقات دينية إسلامية، أو لها روافد إسلامية. كما أن الطرق الصوفية شكلت مكونًا مهمًا

فى عملية مقاومة الاستعمار الغربى فى عديد من الدول العربية .

وثانيها- أن القوى الاستعمارية اتجهت إلى نهب ثروات الدول العربية، كما اتجهت إلى تحطيم دور الإسلام ،كمكون أساسى فى هوية وخصوصية الشعوب العربية والإسلامية، وذلك بالعمل على تغيير الأسس والمقومات القيمية والأخلاقية والاجتماعية لهذه الشعوب. وقد ركز الاستعمار على عدة سياسات لتحقيق هذا الهدف، منها : الاهتمام بفرض لغته على شعوب الدول المستعمرة، كما اهتم بإعادة صياغة نظم التعليم فى هذه الدول بما يخدم أهدافه ومصالحه فى تنشئة أجيال جديدة تكون أقل ارتباطًا بالهوية العربية والإسلامية، وأكثر ارتباطًا بالقيم والسلوكيات وأنماط الحياة السائدة فى الدول المستعمِرة. هذا فضلاً عن استخدام وسائل الإعلام لنشر القيم والثقافة الغربية بما يسمح للاستعمار بالسيطرة الثقافية على المجتمعات العربية والإسلامية، وهى مسألة فى غاية الخطورة ؛ لأنها تقوم على أساس تطويع الشعوب وتحطيم خصوصياتها الثقافية والحضارية (١٢). ولاشك فى أن الاستعمار الثقافى والنفسى أكثر خطورة من الاستعمار العسكرى؛ حيث إن الأول يضمن استمرار تبعيه المستعمَر للمستعمِر بعد انتهاء الاحتلال العسكرى، وتحقيق الاستقلال الذى يصبح فى مثل هذه الحالة مجرد استقلال شكلى. وإزاء هذه الممارسات الاستعمارية التى قامت على أساس تحطيم أسس ومقومات الهوية العربية الإسلامية، برز دور الإسلام كعنصر رئيسى فى حركات مقاومة الاستعمار. فالدعوة إلى "الجهاد" فى مثل هذه الحالة يحركها الإحساس بأن الإسلام فى خطر، وهو ما يمثل عاملاً مهمًا فى عملية الاستنفار ضد المستعمِر. فالمساس بالدين والمعتقد شكل – ويشكل – على الدوام قضية بالغة الحساسية بالنسبة لمعتنقى هذا الدين. ومن هنا، فإن الصراعات المرتبطة بالدين أو التى يشكل الدين عنصرًا فيها،عادة ما تكون مصيرية وممتدة. وفى ضوء ذلك يمكن فهم موقع الإسلام فى حركات مقاومة الاستعمار الغربى فى المنطقة العربية .

وثالثها- أن الإسلام شكل رابطة جامعة وعامل توحيد للقبائل و الجماعات التى انخرطت فى مقاومة المستعمر فى عديد من الحالات. فالملاحظ أنه خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، كان الطابع القبلى و العشائرى هو الغالب على التركيب الاجتماعى فى عديد من الدول العربية، كما كانت الأمية و أشكال الحياة التقليدية سائدة فى أوساط الناس. وفى ضوء ذلك، فقد شكل الإسلام عنصرًا مهمًا فى استقطاب القبائل وتوحيدها فى عملية المقاومة تحت راية الجهاد. وهذا ما تؤكده خبرات مقاومة الغزو الاستعمارى فى دول، مثل: ليبيا والجزائر و المغرب وغيرها .

ولكن فى أعقاب انتهاء الاستعمار بشكله التقليدى وحصول الدول العربية على استقلالها – ماعدا فلسطين المحتلة – بدأت ظاهرة الاستعمار الجديد، حيث غيَّر الاستعمار صوره و أشكاله، فلم يعد يأخذ الشكل العسكرى التقليدى، ولكن أصبح يأخذ أشكالاً جديدة اقتصادية واجتماعية وثقافية وتربوية و إعلامية ... إلخ .وهو ما تجلى بوضوح فى ظاهرة " التبعية " للغرب التى تعانى الدول العربية منها بدرجات متفاوتة و بأشكال مختلفة. فهناك التبعية المالية والاقتصادية، والتبعية العلمية

والتكنولوجية، و التبعية الأمنية و العسكرية ...إلخ. وبغض النظر عن الأسباب التي أدت إلى تكريس تبعية الوطن العربي للغرب فالمؤكد أن هذه الظاهرة أفرزت آثارًا سلبية خطيرة عن البنى والهياكل الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية والسياسية في الوطن العربي (١٤). وما يهم الدراسة هنا هو تسليط الضوء على موقع الإسلام في مواجهة الاستعمار الجديد وواقع التبعية القائم في الوطن العربي.

وبشيء من الإيجاز، يمكن القول: إن الإسلام في أصوله، كما يجسدها القرآن و السنة لا يمنع من الانفتاح على الآخر، بل والاستعارة من الآخر غير المسلم طالما أن الشيء المستعار يحقق نفعًا للمسلمين و لا يتعارض مع قطعيات الشريعة، ولكنه بالمقابل يرفض الاستغلال و الظلم،سواء على مستوى العلاقات بين الأفراد أو العلاقات بين الدول. ومن هذا المنطلق فقد شكل الإسلام عصب ظاهرة الصحوة الإسلامية أو الانبعاث الإسلامي التي تصاعدت في العالم العربي و الإسلامي خلال الربع الأخير من القرن العشرين، والتي جاءت كرد فعل على عوامل و أسباب عديدة من أبرزها تبعيه الدول العربية للغرب بكل ما يترتب عليها من استغلال اقتصادي، وتهميش اجتماعي، واستلاب ثقافي وحضاري. ولكن ظاهرة الإحياء الإسلامي لم تضع حدًا لواقع التبعية، حيث إن هذا الواقع أصبح مرتبطًا بمصالح نخب حاكمة وقوى اقتصادية واجتماعية في الداخل؛ وبالتالي فهي تعمل على تكريس علاقات التبعية والعمل من أجل استمراريتها. ونظرًا لذلك، فقد شكلت هذه الظاهرة أحد العوامل التي دفعت حركات إسلامية عديدة إلى رفع راية الرفض و المعارضة في وجه النظم الحاكمة في كثير من الدول العربية، بل أصبحت هذه الحركات العصب الرئيسي للمعارضة السياسية،سواء بشكلها السلمي أو العنيف. ومما لا شك فيه أن استمرار علاقات التبعية، وتزايد انكشاف الدول العربية تجاه الغرب، واستمرار عجز النخب الحاكمة عن تأكيد وحماية الاستقلال الوطني، إنما تشكل في مجملها عوامل لها تأثيراتها في استمرارية ظاهرة الصحوة الإسلامية بصفة عامة، وفي إفراز حركات إسلامية مسيسة بصفة خاصة، وهو ما يعني استمرار أو تجدد الاشتباك بين النظم الحاكمة و الحركات المعنية على نحو ما سيتم تناوله بالتفصيل فيما بعد .

ولكن إذا كان الإسلام قد شكل عنصرًا جوهريًا في عملية مقاومة الاستعمار الغربي وتحقيق الاستقلال الوطني للدول العربية على نحو ما سبق ذكره، فإن النخب الحاكمة في مرحلة ما بعد الاستقلال اتجهت إلى توظيف الدين كمصدر للشرعية السياسية. فما الأساليب و الآليات التي اعتمدت عليها لتحقيق ذلك ؟، وما مدى فاعلية الاعتماد على الدين كمصدر للشرعية في تحقيق الاستقرار السياسي و الاجتماعي ؟. الإجابة على هذين التساؤلين وغيرهما هي موضوع الفقرة القادمة من الدراسة .

ثانيًا: الإسلام و الشرعية السياسية : توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية من قبل النظم الحاكمة:

تعتبر الشرعية السياسية قضية أساسية بالنسبة لأى نظام سياسى،باعتبارها تشكل جوهر الرابطة السياسية المعنوية بين الحاكم و المحكوم، كما تنطوى على تبرير ممارسة السلطة حيث تجسد القبول الطوعى للنظام الحاكم من قبل المحكومين دونما عنف أو إكراه. ونظرًا لذلك،فإن عدم قدره أى نظام سياسى على خلق و تعزيز أسس ومصادر للشرعية إنما تجعل الطريق الوحيد المتاح أمامه للاستمرار فى السلطة، هو استخدام القوة و أدوات القهر لقمع العناصر و القوى المعارضة والمناوئة له، أو التى يمكن أن تكون كذلك فى المستقبل، وهو مسلك لا يستطيع أى نظام سياسى أن يستمر فيه إلى مالا نهاية، حيث تؤكد الخبرات التاريخية المقارنة أن النظم من هذا النوع غالبًا ما تصبح عرضه للتغيير بأساليب عنيفة بمجرد أن تتراخى قبضتها على أجهزة الأمن أو يتراجع ولاؤها .

و إذا كانت قضية الشرعية السياسية محسومة بالنسبة للنظم الديموقراطية المستقرة التى تتخذ من الدستورية القانونية – بكل ما تنطوى عليه من قيم و قواعد و إجراءات – أساسًا للشرعية، وهو ما يتيح للمحكومين ممارسة حق تغيير النخبة الحاكمة أو تجديد الشرعية لها،من خلال انتخابات دورية تتسم بالحرية و النزاهة، إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للنظم الديموقراطية، فإن قضية الشرعية السياسية تمثل معضلة بالنسبة للنظم غير الديموقراطية و شبه الديموقراطية، ومنها النظم العربية. ونظرًا للأهمية التى تمثلها قضية الشرعية بالنسبة للنظم العربية، فقد اتخذ البعض مفهوم " الشرعية السياسية " كمدخل لدراسة هذه النظم (١٥). وعلى الرغم من محاولاتها لتأسيس الشرعية،من خلال التوليف بين عدة مصادر، إلا أن معظم النظم العربية لم تتمكن من خلق شرعية ثابتة و مستقرة لها؛ مما جعل – ويجعل- – هذه النظم تعانى بدرجات متفاوتة و أشكال مختلفة من أعراض ومظاهر أزمة الشرعية ،والتى يأتى فى مقدمتها تصاعد أعمال العنف الرسمى، المادى والمعنوى، الذى مارسته – وتمارسه – النظم العربية – بدرجات متفاوتة و أشكال مختلفة – من خلال أجهزة و مؤسسات أمنية و قمعية متنوعة، وهو ما أسهم إلى جانب عوامل أخرى فى تغذية مظاهر الاحتجاج الجماعى والعنف غير الرسمى المنظم الذى انخرطت فيه بعض الفئات والجماعات فى عديد من الدول العربية؛مما جعل هذه الدول تقع فريسة لدورة جهنمية من العنف و العنف المضاد (١٦).

وعلى الرغم من وجود بعض الاختلافات بين النظم العربية من حيث طبيعتها، وتوجهاتها السياسية والأيديولوجية، وتحالفاتها الإقليمية و الدولية، إلا أنها، وفى بحثها عن الشرعية على حد تعبير " مايكل هادسون " اتجهت – وتتجه – إلى توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية، وذلك من خلال أساليب ومسالك عديدة سوف تأتى الدراسة على ذكرها لاحقًا.وبصفة عامة فإنه يتعين النظر إلى هذه المسألة فى سياق عمقها التاريخى متمثلاً فى الخبرة السياسية للمسلمين، حيث إن توظيف الدين الإسلامى،كمصدر للشرعية السياسية شكل عنصرًا أساسيًا فى هذه الخبرة. وإذا

استثنينا فترة الخلافة الراشدة لخصوصيتها، فإنه منذ أن تحولت الخلافة الراشدة إلى ملك أصبح الحكام و السلاطين يلجأون إلى الدين الإسلامى لتبرير سلطتهم و لإسباغ الشرعية على سياساتهم وقراراتهم. وقد اقترن بذلك ظهور فئة عُرفت بـ"فقاء السلاطين "، حيث لعبوا الدور الأساسى فى توظيف الدين لحساب السياسة. وهو ما أسهم فى نهاية المطاف فى تجذر الاستبداد و الممارسات الاستبدادية فى تاريخ المسلمين(١٧). والمشكلة أن ذلك قد حدث باسم الدين الإسلامى رغم أنه وفى أصوله كما يعبر عنها القرآن والسنة هو أبعد ما يكون عن ذلك، حيث تعتبر الشورى و العدالة والمساواة وعدم توريث السلطة وولاية الأمة وحق مساءلة الحاكم ...إلخ المبادئ الأساسية للحكم فى الإسلام. وبهذا المعنى فإن تاريخ المسلمين ومنذ بداية العصر الأموى يجسد فى معظم فتراته نوعًا من القطيعة بين الأصول الإسلامية الصحيحة، كما وردت فى القرآن و السنة و الممارسة السياسية التى قامت فى جانب مهم منها على توظيف الإسلام لشرعنه التسلط و الاستبداد، حيث حدث ثم تعطيل مبدأ الشورى فى الحكم بعد نهاية عصر الخلفاء الراشدين على حد تعبير الدكتور توفيق الشادى (١٨).

وفى هذا السياق التاريخى يتعين النظر إلى مسألة لجوء النظم العربية فى مرحلة ما بعد الاستقلال، بل وقبل ذلك فى بعض الحالات، إلى توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية،بما فى ذلك النظم المعروفة بتوجهاتها العلمانية الفاقعة. وعلى الرغم من أن دساتير الغالبية العظمى من الدول العربية تنص بصيغة أو بأخرى على أن الدين الإسلامى هو المصدر الرئيسى للتشريع أو مصدر رئيسى للتشريع، إلا أن عملية توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشريعة السياسية قد اتخذت ـ وتتخذ ـ أشكالاً ومسالك عديدة يمكن تصنيفها فى عدة أنماط، منها : تطبيق الشريعة الإسلامية (الحكم بشرع الله)، وتأكيد الانتساب إلى أهل بيت الرسول الكريم ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، واستخدام الدين الإسلامى فى تبرير بعض السياسات و القرارات سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى. وقد اقترن بكل هذه المسالك تزايد الاهتمام بالإسلام من قبل بعض الحكام وكبار المسئولين على المستويين الرمزى و السلوكى، وكذلك على مستوى المؤسسات والأنشطة المرتبطة بالممارسات الإسلامية. وتعرض الدراسة لكل من الأنماط المذكورة بشىء من التفصيل .

١ـ نمط تطبيق الشريعة الإسلامية (الحكم بما أنزل الله):

تعتبر المملكة العربية السعودية النموذج الرئيسى لهذا النمط، حيث يستند حكم آل سعود فى ممارسة السلطة إلى الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية حسب تصور معين لهذا الأمر. ولاشك فى أن طريقة تأسيس الدولة السعودية ذاتها قد شكلت ركيزة لذلك، حيث نشأت منذ بداياتها على قاعدة التحالف بين دعوة دينية مثلها الشيخ " محمد بن عبد الوهاب " وحركة سياسية قادها الأمير " محمد ابن سعود ". وانطلاقًا من هذا التحالف تواصلت جهود وعملية تأسيس الدولة، و التى استمرت منذ

عام ١٧٤٤م، حتى تم الإعلان عن قيام المملكة العربية السعودية عام ١٩٣٢م. ومن هنا فإن الالتزام بتطبيق الشريعة على أساس المذهب الحنبلي يجد أحد مرتكزاته و معطياته الرئيسية في ظروف نشأة الدولة ذاتها، فضلاً عن كونها تضم قبر الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم - والأماكن المقدسة الأخرى التي يقصدها المسلمون من شتى بقاع الأرض خلال موسم الحج من كل عام [١٩].

وإذا كانت تجربة السعودية متميزة بشأن التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية حسب تصور معين لذلك، فإن النظم الحاكمة في الغالبية العظمى من الدول العربية الأخرى تطبق أحكام الشريعة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، كما أن دولاً مثل مصر و غيرها أكدت – و تؤكد دومًا على أن قوانينها الأخرى بخلاف قوانين الأحوال الشخصية تتوافق مع الشريعة الإسلامية، و أنها حريصة أشد الحرص على عدم إصدار أي قوانين تتعارض معها، كما أنها تبادر بتعديل وتنقية أي قوانين صدرت في فترات سابقة و تنطوي على وجود شبهة تعارض مع الشريعة الإسلامية. ولا شك في أن تبني النظم المعينة لهذا المسلك، سواء اتخذ شكل التطبيق الكامل أو الجزئي للشريعة الإسلامية، إنما هو بهدف قطع الطريق على التيارات و التنظيمات الإسلامية التي تتهم هذه النظم بعدم الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية، وتتخذ ذلك مدخلاً لرفع راية الرفض والمعارضة ضدها .

وبغض النظر عن مدى حجية النموذج السعودي في تطبيق الشريعة الإسلامية، فالمؤكد أن هذا التطبيق لم يحل دون بروز معارضة إسلامية للسلطة الحاكمة من قبل قوى وتنظيمات إسلامية راديكالية وسلفية، سنية و شيعية، تمثل أهمها في : جماعة "جهيمان العتيبي" التي اقتحمت الحرم المكي عام ١٩٧٩، وتيار السلف الصالح الذي يدعو إلى إحياء الوهابية الصحيحة، ومنظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية التي تغير اسمها عام ١٩٩١ إلى الحركة الإصلاحية في الجزيرة العربية، وحزب الله الحجاز. ورغم تعدد الاختلافات و التباينات بين التنظيمات سالفة الذكر (بعضها اندثر)، إلا أن القاسم المشترك بينها هو اتهام النظام السعودي بعدم الالتزام بالتطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية حسبما تتصوره هذه القوى و التنظيمات؛ وهو ما أدى في نظرها إلى تنامي مظاهر الفساد، وبخاصة في أوساط الأسرة الحاكمة، وسوء الإدارة، وتبديد ثروات البلاد، وتزايد التبعية للولايات المتحدة الأمريكية التي تصاعد نفوذها السياسي والعسكري في المملكة، و بخاصة في أعقاب حرب الخليج الثانية [٢٠].

وعلى الرغم من أن عناصر من المعارضة الإسلامية قد قامت ببعض أعمال العنف المتفرقة التي استهدفت النظام السعودي من ناحية (حادث الحرم المكي عام ١٩٧٩) و الوجود العسكري الأمريكي في المملكة من ناحية أخرى (التفجيرات التي استهدفت منشآت للقوات الأمريكية عامي ١٩٩٥ و ١٩٩٦)، إلا أنها لم تشكل تحديًا حقيقيًا للنظام الحاكم على غرار ما حدث في دول أخرى مثل مصر و الجزائر. ولكن مجرد بروز جماعات و تنظيمات من هذا النوع لهو أمر له دلالته،

حيث شد الانتباه إلى حقيقة المخاطر و التهديدات التى يمكن أن يواجهها النظام السعودى فى حال تمكن جماعات من هذا النوع من توسيع قواعدها الاجتماعية، و استقطاب عناصر جديدة فى صفوفها،واختراق بعض المؤسسات الأمنية، ومن هنا كان حرص النظام السعودى على التصدى لها بحسم و الحيلولة دون تمددها، وذلك بانتهاج مسلكين: **أولهما**: أمنى، وجوهرة استخدام إجراءات أمنية صارمة ضد العناصر و الجماعات المعنية، بل وضد أى عناصر مشكوك فى ولائها. **وثانيهما**: دينى، و أساسه التأكيد على الدين الإسلامى كأساس لشرعية الحكم، وذلك على قاعدة تطبيق الشريعة من ناحية أخرى، وهو ما يعنى أنه لا مجال لظهور قوى و جماعات تنازع الحكم هذه الشرعية .

ومهما يكن من أمر، فإن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية شكلت – و لا تزال – واحدة من أبرز قضايا الانقسام الفكرى و التنازع السياسى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين. فعلى الصعيد الفكرى هناك تياران يقفان على طرفى نقيض: أولهما- التيار الإسلامى بروافده و اتجاهاته المتعددة، وتعتبر قضية تطبيق الشريعة الإسلامية القضية المركزية بالنسبة له، حتى و إن تعددت الرؤى والاجتهادات بشأن هذا التطبيق. وثانيهما- التيار العلمانى بروافده المختلفة، وهو يطالب بالفصل بين الدين والدولة. أما على الصعيد السياسى، فإن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية تعتبر واحدة من أهم قضايا الخلاف و التنازع بين النظم الحاكمة و الحركات و التنظيمات الإسلامية المسيسة، المعتدلة والمتشددة، التى ترفع شعار "الإسلام هو الحل " وتطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية فى عديد من الدول العربية. وفى هذه السياق، فإن هذه القضية شكلت قضية انتخابية فى بعض الدول العربية التى شهدت انتخابات برلمانية خلال الربع الأخير من القرن العشرين والتى سمحت النظم الحاكمة فيها لبعض الأحزاب و القوى الإسلامية بالمشاركة فى الانتخابات. كما أن التنظيمات المتشددة التى سلكت طريق العنف فى التعامل مع النظم الحاكمة اتخذت من قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، كأحد العناصر الأساسية لتبرير مسلكها، حيث اتهمت – وتتهم – النظم المعنية بعدم الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ مما دفعها إلى تكفير هذه النظم فى بعض الحالات .

٢-مسلك الدمج بين المجالين الدينى و السياسى فى شخص الحاكم :

يقدم المغرب نموذجًا بارزًا لهذا المسلك فى توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية. وقد ترسخ هذا التقليد فى المغرب عبر فترات زمنية طويلة، حيث وجد الحكام الذين تعاقبوا على حكم المغرب فى الدين الإسلامي مرجعا للهوية المغربية و عاملاً للتوحيد و أساسا لشرعية السلطة والحكم؛ ولذلك راحوا يدمجون بين السياسى و الدينى، من خلال جمع الحاكم بين السلطتين السياسية و الدينية، وإدماج الخطاب الدينى بالخطاب السياسى الرسمى (٢١).

ومن هذا المنطلق، فقد أضفى الحكام الذين تعاقبوا على حكم المغرب على أنفسهم ألقابًا، مثل: "أمير المسلمين "، وهو اللقب الذى ساد فى ظل دولة المرابطين، ولقب " أمير المؤمنين "، وهو اللقب الذى استخدمه حكام دولة الموحدين، ولا يزال يُلقب به العاهل المغربى حتى يومنا هذا. كما أن مبايعة علماء الدين للملك يكرس من شرعيته، ومن هنا كان حرص العرش على احتواء علماء الدين لضمان تأييدهم ومساندتهم. وقد كان لهذا النموذج التاريخى فى الدمج بين الدينى والسياسى أثره على ظاهرة الحركات الإسلامية فى المغرب، حيث لم يشهد المغرب بروز حركات إسلامية فاعلة ومؤثره تستقطب ولاء قطاعات وشرائح اجتماعية يعتد بها؛ على غرار الوضع فى دول عربية أخرى، مثل: مصر وتونس والجزائر وغيرها. ومغزى ذلك أن الجماعات الإسلامية في المغرب واجهت – وتواجه – صعوبات جمة فى منازعة أو منافسة نظام يطرح نفس الخطاب الديني، وهو ما قلص من قدرتها على التجنيد والتعبئة، خاصة و أن النظام دأب على اتخاذ إجراءات أمنية ضد الجماعات المعنية؛ مما حد من تأثيرها وفاعليتها[٢٢].

وبالإضافة إلى ما سبق، وفى إطار تكريس الدين الإسلامى كمصدر للشرعية السياسية، فإن النظام الملكى المغربى المنحدر من الأسرة العلوية يحرص على تأكيد انتسابه لآل بيت النبى – صلى الله عليه وسلم - ويماثله فى هذا المسلك العرش الهاشمى فى الأردن، حيث ينحدر من الأسرة الهاشمية. وهكذا فإن " المؤسسة الملكية فى المغرب عملت على دعم مكانتها كزعامة روحية وسياسية باستخدام منظومة الشرعية التقليدية : فالملك ينحدر من سلالة العلويين الأشراف، وهو أمير المؤمنين، الحامل الشرعية الدينية و الحاكم الذى اختاره أهل الحل و العقد رئيسًا عن طريق البيعة. يمثل السعى من أجل تثبيت الصفة المقدمة للملك مؤشرًا بارزًا على المكانة المحورية التى يحتلها الدين فى الصراع؛ من أجل الشرعية الدينية و أحد الأعمدة التى تستند إليها هيمنة العرش على الحقل الدينى، إلى جانب ذلك، ولتجسيم هذا الادعاء فرضت السلطة مراقبتها على الهيئة الدينية بتوظيف رجالها و العمل على كسب دعمهم السياسى، وكذا على مضامين خطب الجمعة ودعمت التعليم الدينى بإنشاء جامعات و معاهد جديدة، و أصدرت قانونًا للأحوال الشخصية " المدونة " يكرس دور الإسلام فى تنظيم و ضبط السلوكيات العامة و الخاصة، و أبدت تشددًا فيما يتعلق بالفرائض الدينية كصوم رمضان "[٢٣]. إذن مسلك الدمج بين الدينى و السياسى فى شخص الملك دعمته جملة من الإجراءات التى هدفت إلى ترسيخ الدين كمصدر للشرعية السياسية فى المغرب .

٣- مسلك توظيف الدين الإسلامى لتبرير بعض السياسات و القرارات على الصعيدين الداخلى والخارجى :

لقد اتخذت – وتتخذ – نظم عربية عديدة من الدين الإسلامى مصدرًا للشرعية السياسية، وذلك من خلال توظيفه فى تبرير بعض قراراتها و سياساتها، سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى بما يضمن التأييد الشعبى لتلك القرارات و السياسات باعتبار أن لها أصولاً و تبريرات إسلامية أو

مستمدة من الإسلام أو لا تتعارض معه، وبذلك يحصن النظام نفسه ضد أى معارضة قد تستند إلى مرجعية الدين الإسلامى فى رفض القرارات و السياسات المعينة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المسلك قد اتبعته – وتتبعه – نظم عربية جمهورية و ملكية على حد سواء بما فى ذلك نظم معروفة بتوجهاتها العلمانية. وعلى سبيل المثال فإن نظام " عبد الناصر " وظّف الإسلام فى تبرير تبنية الاشتراكية العربية كأيديولوجية للدولة خلال الستينيات من القرن العشرين. كما وظّفه " السادات " فى تبرير مبادرته للسلام التى بدأت بزيارته للقدس و انتهت بتوقيع إتفاقيتى كامب- ديفيد و معاهدة السلام بين مصر و إسرائيل. أما نظام الرئيس مبارك فقد وظّفه فى مواجهته الدامية مع الحركات و التنظيمات الإسلامية المتشددة التى انخرطت فى ممارسة العنف ضد الدولة و أحيانًا ضد المجتمع، وبخاصة خلال النصف الأول من التسعينيات .كما قام نظام الإنقاذ فى السودان (البشير – الترابى) الذى استولى على السلطة بانقلاب عسكرى عام ١٩٨٩، قام باتخاذ الدين الإسلامى كمرتكز لشرعية النظام و كأساس لتبرير سياساته الداخلية و الخارجية، وذلك فى إطار الحديث عن إرساء نموذج للحكم الإسلامى و للمشروع الإسلامى فى السودان. وحتى بعد إقصاء الترابى عن السلطة فى أواخر عام ١٩٩٩ لا يزال نظام البشير يرفع شعارات إسلامية، و يؤكد التزامه بالإسلام كمصدر للشرعية [٢٤].

و بالإضافة إلى ما سبق، فإنه خلال فترة المد القومى فى الخمسينيات و الستينيات اتجه النظام السعودى إلى توظيف الدين الإسلامى فى إدارة علاقاته مع معسكر النظم الثورية (التقدمية)، ومحوره مصر عبد الناصر. كما أن نظام " صدام حسين " المعروف بعلمانيته رفع راية الإسلام فى مواجهة التحالف الدولى الذى قادته الولايات المتحدة ،و الذى خاض حربًا غير مسبوقة منذ الحرب العالمية الثانية ضد العراق، والتى انتهت بتحرير الكويت و تدمير معظم القدرات الاقتصادية و العسكرية للدولة العراقية لحشد نوع من التأييد الشعبى له على الصعيدين العربى والإسلامى باستخدام ورقة الإسلام، فذكر فى خطابه السياسى و الإعلامى على طرح المسألة على أنها مواجهة بين الإسلام و الغرب الصليبى/ الاستعمارى الذى تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، والذى يسعى للسيطرة على مقدرات العرب و المسلمين [٢٥]. وبغض النظر عن الأثر الذى ترتب على هذا التوجه العراقى، فالمؤكد أنه يجسد حالة البرجماتية والانتهازية التى تتعامل بها نظم عربية عديدة فى توظيفها للدين الإسلامى؛ من أجل خدمة أهدافها و مصالحها. فنظام " صدام حسين " الذى يعلن عن علمانيته بشكل صريح، والذى لم يتردد فى توجيه ضربات أمنية موجعة لحزب الدعوة الإسلامى، بل ولأية ظاهرة لمعارضة إسلامية محتملة، كما أنه خاض حربًا استمرت لقرابة ثمانية أعوام مع دولة إسلامية هى إيران، هذا النظام هو نفسه الذى راح يرفع شعار الإسلام فى مواجهة ما اعتبره هجمة استعمارية جديدة .

وإذا كانت النظم العربية توظف الدين الإسلامى فى تبرير بعض قراراتها وسياساتها، سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى، فإن هناك نظمًا وظفت بعض الحركات الإسلامية، أو على الأقل استفادت منها فى تعزيز مركزها و إضعاف خصومها من القوميين و اليساريين. وقد سلك هذا المسلك النظام الأردنى، حيث شكل الإخوان المسلمون فى فترات مختلفة سندًا للنظام فى مواجهة التيارات القومية و اليسارية، و بخاصة خلال الخمسينيات و الستينيات. ومن هنا غلب طابع التعايش و التعاون على العلاقة بين النظام و الإخوان، بل إن هناك من يصف هذه العلاقة على أنها علاقة تحالف. ورغم وجود بعض التوترات و الخلافات بين الجانبين فى بعض الفترات، إلا أنها لم تصل إلى حد القطيعة. يقول الأستاذ على عبد الكاظم :" على الرغم مما كان يعترض العلاقة بين الإخوان و الحكومات من تعثر ...إلا أن آليات التشابك بين مصالح الطرفين و ميراث التعايش و التعاون فيما بينهما ظلا قويين، وسرعان ما كانا يعودان إلى الصلة الحميمة ليس فقط لأن تفاصيل اجتماعات الإخوان و دقائق نشاطهم كانت مباحة وليست مرصودة من قبل المسئولين، ولا لكونهم قد استوزروا و استنيبوا فى الوزارات و المجالس النيابية المتتالية؛ ولكن لأنهم كانوا عونًا للنظام فى أعسر ما اجتاز من أزمات (مرحلة الخمسينيات و مطلع الستينيات، مثلما كان النظام ملاذهم وقتما كانت الأنظمة العربية تضيق على الإسلاميين الخناق " (٢٦). كما سلك هذا المسلك نظام الرئيس السادات، حيث أصبح فى حكم المؤكد الآن أنه عمل بأشكال مختلفة على تشجيع بعض الجماعات الإسلامية داخل الجامعات، و بخاصة خلال النصف الأول من السبعينيات؛ وذلك بهدف تحجيم نفوذ الناصريين الذين شكلوا تحديًا للسادات فى بدايات حكمه (٢٧). كما استعان نظام " جعفر نميرى " فى السودان بالإسلاميين فى تصديه للشيوعيين و للأحزاب و القوى التقليدية، ووصل به الأمر إلى حد تطبيق الشريعة الإسلامية عام ١٩٨٣ (٢٨).

وفى إطار حرصها على توظيف الإسلام كمصدر للشرعية استنادًا إلى المسالك و الأساليب سالفة الذكر، اهتمت النظم العربية – وتهتم – بإيجاد بعض الأسس والمقومات التى تساعد على ذلك. ونذكر منها على سبيل المثال ما يلى :

١-إيجاد المؤسسات و الأجهزة الدينية الرسمية التى تضفى نوعًا من الشرعية الدينية على بعض قرارات النظم الحاكمة وسياساتها، من خلال ما تصدره من فتاوى و بيانات تأييد وتفسيرات دينية، توفر الغطاء الدينى للقرارات و السياسات المعنية. ومن هذه المؤسسات و الأجهزة على سبيل المثال: وزارات الشئون الدينية و الأوقاف، ودُور الإفتاء، وهيئات كبار العلماء الموجودة فى بعض الدول العربية، ولجان الشئون الدينية فى المؤسسات التشريعية ، و كل هذه المؤسسات وغيرها تابعة للدولة، بل هى فى الغالب جزء من بنيتها الرسمية؛ وبالتالى لا تتمتع باستقلالية حقيقية من الناحية المالية أو الإدارية؛ مما يؤثر على دورها و فاعليتها. وفى هذا السياق يبرز ما يمكن تسميته بـ " الدور السياسى للفتوى "، ففى عديد من الدول العربية أصدرت الجهات المعنية بالإفتاء فى كثير من

المناسبات فتاوى شكلت سندًا و تبريرًا لبعض قرارات النظم الحاكمة وسياساتها. ففي السعودية على سبيل المثال: صدرت عن هيئة كبار العلماء فتاوى و بيانات عديدة، منها ما أجاز دخول القوات الحكومية الحرم المكى لتحريره من جماعة " جهيمان العتيبى " التى استولت عليه عام ١٩٧٩، ومنها ما أجاز الاستعانة بقوات أجنبية (غير مسلمة) للدفاع عن المملكة و حماية أمنها فى أعقاب الاحتلال العراقى لدولة الكويت (٢٩). وفى مصر صدرت فتاوى وبيانات دينية أيدت على سبيل المثال سياسة السادات فى السلام مع إسرائيل، وسياسة مبارك فى مواجهة جماعات التطرف والعنف(٣٠).

٢- زيادة الاهتمام بالإعلام الدينى المقروء و المسموع و المرئى، وهو إعلام تقوم به وتشرف عليه أجهزة و مؤسسات رسمية تابعة للدولة، مما يجعله يمثل إحدى نقاط الارتكاز التى تستند إليها السلطة فى توظيف الدين كمصدر للشرعية، فضلاً عن مواجهة الدعاوى والتوجهات الدينية التى تطرحها بعض الجماعات والتنظيمات الإسلامية المعارضة سواء أكانت معتدلة أم متشددة، والتى ترى النظم الحاكمة أنها لا تتفق مع سياساتها وتوجهاتها. وبالإضافة إلى ما سبق فإن اتساع نطاق الإعلام الدينى الرسمى يعطى الانطباع لدى العامة بأن السلطة الحاكمة معنية بالدين وحريصة على الإعلاء من شأنه .

٣- زيادة الاهتمام بالإسلام على المستويين الرمزى و السلوكى، حيث يحرص عديد من الحكام وكبار المسئولين فى كثير من الدول العربية على إبداء الاهتمام بالإسلام من الناحيتين الرمزية والسلوكية، وذلك من خلال أنشطة وممارسات عديدة مثل : رعاية الاحتفالات بالمناسبات الدينية، وتوزيع جوائز مسابقات القرآن الكريم ، وتكريم بعض علماء الدين، والحرص على أداء صلاة العيدين والجمعة أمام كاميرات التلفزيون، والاستشهاد بآيات قرآنية وأحاديث نبوية فى بعض الخطب..إلخ.

وعلى الرغم من اتجاه النظم العربية إلى توظيف الدين الإسلامى كمصدر للشرعية، إلا أن ذلك لم يسهم فى خلق شرعية مستقرة لها، حيث إن هذا الأمر له شروط و متطلبات عديدة تتجاوز عملية التوظيف الانتهازى والكاريكاتورى للدين لحساب أهداف و مصالح سياسية. فمهما كانت المصادر التى يحاول النظام التوليف بينها لتأسيس شرعيته، فإن الإنجاز بمعناه الإيجابي، أى بمعنى قدرة النظام على التصدى للمشكلات والتحديات التى تواجه المجتمع وتقديم حلول فعالة لها، يعتبر مصدرًا للشرعية لا يمكن أن يستغنى عنه أى نظام سياسى، فالمصادر الأخرى للشرعية مثل: التقاليد والكاريزما والأيديولوجية والدين وحتى الدستورية القانونية لا يمكن أن تؤمن الشرعية الحقيقية والاستقرار السياسى للنظام إذا لم تقترن بدرجة يعتد بها من الفاعلية السياسية التى تعكس أداء النظام كميًا وكيفيًا. وهذه مسألة وثيقة الارتباط بطبيعة مؤسسات النظام وحدود قدرتها على التكيف مع

المستجدات، كما أنها ترتبط بطبيعة السياسات العامة للنظام و مدى ملاءمتها لمواجهة المشكلات والتحديات القائمة و المحتملة. و هكذا، فإن " شرعية الإنجاز " تمثل بعدًا مهمًا يتعين أخذه فى الاعتبار عند البحث فى حدود قدرة أى نظام سياسى على الاعتماد على الدين الإسلامى أو غيره من العناصر كمصدر للشرعية .

و بالإضافة إلى ما سبق، فقد أكدت خبرة التطور السياسى فى الوطن العربى أن التوظيف السياسى للإسلام هو سلاح ذو حدين. فكما أن النظم الحاكمة لجأت إلى توظيف الدين كمصدر للشرعية السياسية، فإن الحركات و التنظيمات الإسلامية المسيسة التى ظهرت وتصاعد دورها فى عديد من الدول العربية خلال القرن العشرين، رفعت راية الدين فى معارضتها للنظم الحاكمة، سواء بشكل سلمى أو عنيف. وهو ما يثير العديد من القضايا و التساؤلات حول محددات وأنماط العلاقة بين النظم الحاكمة والحركات المعنية. وهذا هو موضوع الفقرة التالية من الدراسة .

ثالثا- الإسلام و المعارضة السياسية : أنماط العلاقات والتفاعلات بين النظم الحاكمة والحركات الإسلامية المسيسة

تعتبر ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة من أبرز ظواهر التطور السياسى والاجتماعي فى الوطن العربى خلال النصف الثاني من القرن العشرين، حيث شهدت دول عربية عديدة ظهور العديد من هذه الحركات والتنظيمات تحت تسميات مختلفة. وقد اتخذت هذه الظاهرة زخمًا كبيرًا فى أعقاب نجاح الثورة الإسلامية فى إيران ،وتمكنها من إطاحة حكم الشاه وإقامة جمهورية إسلامية. فالثورة قدمت نموذجًا عمليًا وحيًا للقدرة التعبوية والثورية للإسلام من ناحية، ولإمكانية إقامة نموذج إسلامي للحكم وللدولة الإسلامية من خلال القرن العشرين. من ناحية أخرى، وهو ما أسهم فى تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية، الشيعية و السنية، فى عديد من الدول العربية، خاصة وأن قادة الثورة الإيرانية تبنوا خلال مراحلها الأولى هدف تصديرها للخارج .

ونظرًا للأهمية التى مثلتها – وتمثلها – ظاهرة الحركات والتنظيمات المعنية باعتبارها شكلت العصب الرئيسي للمعارضة السياسية، السلمية و العنيفة، فى عديد من الدول العربية، وبخاصة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، فقد حظيت باهتمام كبير من قبل عديد من الباحثين ومراكز البحوث العربية والأجنبية، وهو ما تجلى فى ظهور العديد من الكتب و الدراسات و التقارير التى تناولت الحركات المعنية من مداخل متعددة وزوايا مختلفة – كما أن هذه الظاهرة أضفت أبعادًا جديدة على قضية العلاقة بين الإسلام و السياسة على الصعيد الحركى، مما جعلها أحد المداخل الرئيسية فى دراسة النظم السياسية العربية خلال الربع الأخير من القرن العشرين .

ويُلاحظ بصفة عامة أن الأدبيات التى ظهرت خلال عقدى السبعينيات و الثمانينيات من القرن العشرين، قد ركزت بصفة أساسية على البحث فى أسباب و عوامل ظهور الحركات والتنظيمات

الإسلامية المسيسة، وأسباب تنامي دور بعض التنظيمات التي كانت موجودة بالفعل في بعض الدول، فضلاً عن البحث في أيديولوجيات الحركات المعنية، ومصادرها الفكرية، وهياكلها التنظيمية، وخلفياتها الاجتماعية، و علاقاتها الداخلية، وأساليب التجنيد و التنشئة التي تعتمد عليها، واستراتيجياتها الحركية ...إلخ (٣١). ومع حلول عقد التسعينيات من القرن العشرين بدأت مرحلة جديدة في دراسة الحركات و التنظيمات الإسلامية، حيث تزايد الاهتمام برصد وتحليل و تقييم مواقفها من قضايا داخلية و خارجية عديدة مثل : الديموقراطية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان والأقليات والصراع العربي – الإسرائيلي وحرب الخليج الثانية والنظام العالمي الجديد ...إلخ. كما تزايد الاهتمام بتحليل وتقييم الاستراتيجيات الحركية للتنظيمات والحركات المعنية سواء فيما يتعلق بالعلاقات فيما بينها أو بعلاقاتها مع النظم الحاكمة (٣٢).

وبصفة عامة، فقد استخدمت الدراسات السابقة عدة مفاهيم لتوصيف الحركات والتنظيمات المعنية منها على سبيل المثال : الأصولية الإسلامية، والحركات الإسلامية المسلحة، والنشطاء الإسلاميون، والمتطرفون الإسلاميون ...إلخ. ومن بين هذه المفاهيم يعتبر مفهوم " الأصولية الإسلامية " هو الأكثر شيوعًا، وهو ترجمة للمصطلح الأجنبي "Fundamentalism Islamic". ومن الملفت للنظر أن كلمة "Fundamentalism " أطلقت في الأساس على حركة بروتستانتية نشطت في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الحرب العالمية الأولى و إن كانت جذورها تعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهي تدعو للعودة إلى أصول المسيحية الأولى، و التمسك الحرفي بما جاء في الإنجيل، كما تبشر بعودة المسيح ...إلخ. وبهذا المعنى، فإن هذه الحركة تعتبر مضادة للكنيسة الحديثة وأفكارها المتأثرة بالمعارف العلمية. وفي ضوء ذلك فقد سحب باحثون غربيون هذا المفهوم الذي أستخدم لوصف طائفة بروتستانتية هامشية في الولايات المتحدة الأمريكية و استخدموه لوصف ظاهرة الإحياء الإسلامي بكل أبعادها و تجلياتها. وقد ترجم باحثون عرب هذا المفهوم الأجنبي إلى كلمة "أصولية " و استخدموها لوصف الحركات الإسلامية دون نقد أو تمحيص لأصول الكلمة و دلالاتها اللغوية و الفلسفية و التاريخية. وبذلك أصبحت الأصولية الإسلامية لدى كثيرين ترادف التزمت، والرجعية، والانغلاق ، والعنف ، ومعاداة التقدم ، والحداثة ، والديموقراطية ، والعلم (٣٣).

هذا وقد جرت دراسات عديدة على تصنيف الحركات و التنظيمات الإسلامية إلى مجموعتين عريضتين، وذلك بالاستناد إلى عدة معايير منها الموقف من قضية التغيير ، والأسلوب الذي تنتهجه الحركة في التعامل مع النظام الحاكم. تضم المجموعة الأولى الحركات والتنظيمات المعتدلة، وهي التي تقبل بالنظم و المؤسسات السياسية القائمة، وتقبل بممارسة العمل السياسي في إطارها من خلال أساليب سلمية (غير عنيفة)، وهو ما يعني رفضها العنف كأسلوب للعمل السياسي. كما أنها تؤمن

بالتدرج والمرحلية فى تطبيق الشريعة الإسلامية، وتقبل بالانفتاح على القوى والتيارات السياسية الأخرى و التنسيق معها بشأن بعض الأهداف المشتركة ..إلخ. ومن هذه التنظيمات والحركات على سبيل المثال : جماعة الإخوان المسلمين فى كل من مصر (و بالتحديد بعد التطور الذى لحق بها على صعيدى الفكر والممارسة منذ مطلع سبعينيات القرن العشرين) والأردن، والتجمع اليمنى للإصلاح (اليمن)، و الجبهة الإسلامية للإنقاذ(قبل حلها عام ١٩٩٢)، وحركة حماس التى سُميت فيما بعد بـ "حركة مجتمع السلم "، وحركة النهضة (الجزائر)، وحركة الاتجاه الإسلامى التى سُميت بـ"حركة النهضة " (تونس) .

أما المجموعة الثانية من الحركات و التنظيمات الإسلامية المسيسة فتشمل الحركات والتنظيمات المتشددة أو الراديكالية، وهى التى ترفض النظم القائمة، بل إن بعضها يكفرها صراحة، كما أنها تتبنى نهج العنف للإطاحة بهذه النظم و إقامة نظام حكم إسلامى طبقًا للأصول الإسلامية الصحيحة حسبما تتصورها التنظيمات المعنية، ولذلك يطلق البعض على هذه التنظيمات اسم " جماعات التطرف و العنف "، ومنها على سبيل المثال : تنظيم الجهاد، والجماعة الإسلامية، وتنظيم طلائع الفتح، والناجون من النار (مصر)، والجيش الإسلامى للإنقاذ والجماعة الإسلامية المسلحة (الجزائر)، وحزب التحرير الإسلامى (الأردن)، والجماعة الإسلامية المقاتلة (ليبيا) وجيش عدن – أبين الإسلامى (اليمن)، وحزب الدعوة ومنظمة العمل الإسلامى (العراق)، والجبهة الإسلامية لتحرير البحرين (البحرين). وتجدر الإشارة إلى أن بعض التنظيمات المذكورة ظهرت لفترة ثم اندثرت و بعضها الآخر لا يزال مستمرًا حتى الآن [٣٤].

ونظرًا لأن المجال لا يتسع لدراسة الحركات و التنظيمات الإسلامية بالتفصيل، فإن الدراسة سوف تركز على ثلاثة محاور أساسية بهذا الخصوص، بحيث يعرض المحور الأول لبعض الملاحظات العامة حول الحركات و التنظيمات الإسلامية. و يحلل المحور الثاني استراتيجيات الحركات والتنظيمات الإسلامية فى التعامل مع النظم الحاكمة. و يتناول المحور الثالث سياسات النظم الحاكمة فى التعامل مع الحركات و التنظيمات المعنية .

المحور الأول - ملاحظات عامة حول الحركات والتنظيمات الإسلامية :

مع التسليم الكامل بأن هناك تفاوتات بين الحركات و التنظيمات الإسلامية، من حيث ظروف نشأتها، و مصادرها الفكرية، وخلفياتها الاجتماعية، وهياكلها التنظيمية، واستراتيجياتها الحركية...إلخ، إلا أن هناك بعض السمات العامة التى تمثل قواسم مشتركة بين العديد منها، وبالذات بين الحركات الراديكالية التى ظهرت خلال الربع الأخير من القرن العشرين، والتى انخرطت فى ممارسة العنف ضد النظم الحاكمة وأحيانًا ضد المجتمعات. و الهدف هنا هو تسجيل بعض الملاحظات العامة حول هذه الظاهرة، وذلك من واقع مراجعة كثير من الأدبيات السابقة التى تناولتها

بالتفصيل، سواء على مستوى دراسة الحالة أو الدراسة المقارنة. وتتمثل أهم هذه الملاحظات فيما يلي:

١- أن ظاهرة الحركات والتنظيمات الإسلامية المسيسة يتعين النظر إليها في إطار ظاهرة أكبر تتمثل في الإحياء الإسلامي أو الانبعاث الإسلامي أو الصحوة الإسلامية. وهي ظاهرة تصاعدت خلال النصف الثاني من القرن العشرين واتخذت مظاهر اقتصادية، حيث برز ما يُعرف بـ"الاقتصاد الإسلامي"، وذلك بغض النظر عن التحفظات التي يطرحها البعض حوله، كما اتخذت مظاهر اجتماعية و ثقافية، تمثل أهمها في زيادة عدد الجمعيات الخيرية الإسلامية في عديد من الدول العربية، وتمدد أنشطتها في مجالات عديدة كالصحة و التعليم وكفالة الأيتام ومساعدة الفقراء والمحتاجين وغيرها، فضلاً عن زيادة الاهتمام بنشر الثقافة الدينية الإسلامية من خلال مؤسسات حكومية وأهلية. وبالإضافة إلى ذلك فإن للصحوة الإسلامية مظاهرها السلوكية التي تتمثل في تنامي مظاهر الالتزام بتعاليم الإسلام، ويتجلى ذلك في انتشار الزي الإسلامي متمثلاً في الحجاب بالنسبة للمرأة والجلباب بالنسبة للرجل في صفوف قطاعات و شرائح اجتماعية واسعة في الدول العربية، وانتشار ظاهرة إطلاق اللحى، فضلاً عن زيادة الإقبال على ارتياد المساجد، وبخاصة مع التوسع في إنشاء الزوايا والمساجد الأهلية في بعض الدول العربية [٣٥]. والمؤشرات السابقة للصحوة الإسلامية تعتبر بمثابة الإطار العام الذي يتعين أخذه في الاعتبار عند رصد و تحليل جوانب العلاقة بين الإسلام و السياسة في الوطن العربي. حيث تزامن مع كافة مظاهر الصحوة السابقة و اقترن بها تصاعد دور الإسلام في السياسة في عديد من الدول العربية سواء على الصعيد الرسمي خطابًا وممارسة أو على الصعيد غير الرسمي وهو ما تجلى في ظهور العديد من الجماعات والتنظيمات الإسلامية التي رفعت راية المعارضة في وجه النظم القائمة سواء من خلال أساليب سلمية أو عنيفة.

٢- إنه في معرض تفسير أسباب ظهور الحركات الإسلامية المسيسة وتنامي دورها، أوردت الأدبيات السابقة التي تناولت الموضوع مجموعتين من الأسباب. تضم أولاهما: أسبابًا داخلية، وقد تمثل أهمها في تفاقم حدة المشكلات الاقتصادية و الاجتماعية والسياسية والثقافية التي عانت منها – بدرجات متفاوتة – دول عربية عديدة و بخاصة منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين، وهو الأمر الذي جسد حالة الأزمة المجتمعية التي عانت منها هذه الدول، والتي تجلت أبرز مظاهرها في: تزايد معدلات البطالة والمديونية، وزيادة حدة التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية، وضعف فرص الحراك الاجتماعي، واستشراء الفساد السياسي والإداري، ورسوخ مظاهر التسلط والاستبداد بكل ما يعنيه ذلك من غياب أو ضعف المشاركة السياسية وتهميش قطاعات واسعة من المواطنين، واتساع نطاق ظاهرة النزوح من القرى والأرياف إلى المدن في عديد من الدول العربية. وقد أكدت هذه الأزمة على حقيقتين مهمتين كان لهما كبير الأثر في تصاعد الحركات الإسلامية المسيسة. فهي أكدت من

ناحية أولى، على عجز النظم الحاكمة – لأسباب مختلفة – في مواجهة الأزمة، بل إن ممارساتها وسياساتها أسهمت في عديد من الحالات في تعميقها، وهو ما أدى إلى تعرية هذه النظم أمام شعوبها وتآكل شرعيتها؛ مما دفعها إلى زيادة الاعتماد على القوة والقمع لضمان استمرارها. كما أكدت الأزمة من ناحية أخرى، على فشل الاختيارات السياسية والأيديولوجية التى تبنتها النظم العربية لتحقيق التنمية والتحديث خلال القرن العشرين، سواء أكانت ليبرالية أو قومية أو اشتراكية. وكل ذلك وغيره أسهم في خلق بيئة ملائمة وطرق مواتية لتمدد الجماعات والقوى التى رفعت شعار " الإسلام هو الحل "، خاصة وأن هذا الشعار يقدم إجابة سهلة وبسيطة لمواجهة المشكلات والتحديات التى تواجهها الدول العربية.(٣٦)

أما الأسباب الخارجية التى أدت إلى تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة، فيتمثل أهمها في : نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وهو ما جعلها تشكل نموذجًا تطلعت إليه وسعت للاقتداء به جماعات إسلامية - شيعية وسنية – في عديد من الدول العربية. كما أن تزايد مظاهر تبعية الدول العربية للخارج وتعدد مظاهر وأساليب الغزو الثقافى والأجنبي، واستمرار عجز الدول العربية عن التصدى للأطماع والمخاطر الخارجية وفى مقدمتها الخطر الإسرائيلي، كل هذه العوامل وغيرها أسهمت في تعميق حدة الأزمة الداخلية في الدول العربية، كما أدت إلى خلق شعور عام لدى قطاعات يعتد بها في المجتمعات العربية مفاده أن الإسلام في خطر، وهو ما شكل في التحليل الأخير عنصرًا هامًا وظفته الحركات والتنظيمات الإسلامية في نشر أفكارها واستقطاب بعض الفئات في صفوفها.(٣٧)

وهكذا، فإن تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة في الدول العربية خلال النصف الثانى من القرن العشرين، قد اقترن بمناخ الأزمة الذى عانت منه هذه الدول بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة. وثمة عدة عوامل أخرى ساعدت على تمدد ظاهرة الإحياء الإسلامى بصفة عامة، والحركات الإسلامية المسيسة بصفة خاصة، منها: سهولة وبساطة الخطاب الدينى / السياسى الذى طرحته الحركات والتنظيمات المعنية، حيث أرجع المشكلات والأزمات التى تعانى منها الدول العربية والإسلامية إلى سبب جوهرى هو البعد عن شرع الله؛ وبالتالى فإن الحل هو العودة إلى الإسلام وتطبيق الشريعة الإسلامية، وهذ النوع من الخطاب الذى يتسم بالعمومية والبساطة وإثارة العاطفة الدينية يمتلك قدرة على التعبئة والاستقطاب، وبخاصة في أوساط الطبقات والفئات الاجتماعية التى تعانى من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية أكثر من غيرها. كما أن غلبة عنصر الشباب وصغار السن على الهياكل الديموجرافية في عديد من الدول العربية قد شكل عنصرا مهمًا لتنامى الحركات الإسلامية المسيسة، حيث التقت خصائص مرحلة الشباب بما تنطوى عليه من خيالية ومثالية ورفض للواقع وسعى للتغيير مع ظروف الأزمة المجتمعية لتدفع أعدادًا من هؤلاء الشباب للانخراط في الجماعات التى رفعت راية الرفض والتغيير وتحدى النظم والأوضاع القائمة

باسم الإسلام. ومن هنا فقد نظر البعض إلى الجماعات الإسلامية كحركات اجتماعية / سياسية احتجاجية تستند إلى مرجعية إسلامية؛ ولذلك اعتمد البعض على مفهوم الحركة الاجتماعية كمدخل لدراسة هذه الظاهرة.(٣٨)

٣- من حيث الأصول الاجتماعية للحركات والتنظيمات الإسلامية، فقد أكدت دراسات عديدة تناولت هذه الحركات بالرصد والتحليل على أن نسبة يعتد بها من أعضائها، وبخاصة الحركات الراديكالية، ينتمون إلى الطبقتين الوسطى والدنيا، وهما الطبقتان الأكثر تضررًا من جراء المشكلات الاقتصادية والاجتماعية؛ مما يجعل عناصر وفئات منهما أكثر استعدادًا للانخراط في جماعات وتنظيمات تطرح خطابا دينيا يؤكد على تحقيق العدالة والمساواة ومحاربة الفساد المالي والأخلاقي......إلخ. كما خلصت الدراسات المعنية إلى أن نسبة يعتد بها من أعضاء عديد من الحركات المعنية هي من الشباب؛ وذلك لارتفاع نسبة الشباب وصغار السن في الهياكل السكانية للدول العربية على نحو ما سبق ذكره. كما أن نسبة يعتد بها من أعضائها من المتعلمين سواء تعليمًا متوسطا أو فوق المتوسط، بل إن هناك جماعات ركزت على الطلبة، وبخاصة طلبة الجامعات لاستقطابهم في صفوفها . كما يلاحظ أن الجماعات المعنية تركزت في عديد من الحالات في العواصم والمدن الكبرى، وبخاصة في الأحياء الفقيرة والهامشية فيها، ولذلك فهي تعبير عن ظاهرة حضرية، حيث إن قوة الولاءات والارتباطات التقليدية في الأرياف ورسوخ بعض مظاهر التصور الشعبي للدين فيها يحد من فرص وإمكانات انتشار الحركات الإسلامية.(٣٩)

٤- رغم أن هناك تعددًا في المصادر والمرجعيات الفكرية للحركات الإسلامية، إلا أنه يلاحظ أن فتاوى وكتابات كل من " ابن تيمية " و " المودودى " و" سيد قطب" قد مثلت مصادر فكرية مهمة للحركات والتنظيمات الإسلامية المتشددة، حيث استندت إليها الحركات المعنية في تبرير توجهاتها وممارساتها، وبخاصة فيما يتعلق بتكفير النظم الحاكمة ووصفها بالجاهلية (في بعض الحالات) واستخدام القوة من أجل الإطاحة بها، وهو ما يعتبر نوعا من الجهاد في نظر الجماعات المعنية. ولكن على الرغم من تعدد المصادر الفكرية للحركات السلامية على نحو ما سبق ذكره، إلا أن "سيد قطب " صاحب كتاب "معالم في الطريق" يشغل مكان الصدارة بهذا الخصوص، حيث كان للكتيب المشار إليه تاثير مباشر في كثير من أوساط التنظيمات الإسلامية المتشددة.(٤٠) وبالإضافة إلى المصادر الفكرية سالفة الذكر، فإن قادة وأمراء بعض الجماعات شكلوا مصادر فكرية مباشرة للأعضاء، وذلك على غرار دور كل من الشيخ " عمر عبد الرحمن " و " محمد عبد السلام فرج " بالنسبة لتنظيم الجهاد (مصر). وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين القادة أو الأمراء والأعضاء قد قامت في العديد من الجماعات على أساس الطاعة والامتثال، وبخاصة بالنسبة للجماعات التي انخرطت في ممارسة العمل السرى ضد النظم الحاكمة. ولكن التركيز على قيم الطاعة والامتثال

على صعيد العلاقات الداخلية في كثير من الحركات الإسلامية لم يمنع من حدوث انشقاقات داخلية في العديد منها، وذلك لأسباب متعددة اختلفت من حالة لأخرى. وبصفة عامة ،فإن تنظيمات إسلامية عديدة ظهرت كانشقاقات عن تنظيمات أكبر، وهو ما يجعل الانشقاق الداخلي ملمحًا بارزًا في الحركات المعنية. وتقدم خبرة الحركات الراديكالية في كل من مصر والجزائر نموذجًا بارزا بهذا الخصوص.

٥- على الرغم من تعدد الحركات الإسلامية التي ظهرت في الوطن العربي خلال القرن العشرين، إلا أن جماعة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر عام ١٩٢٨ تعتبر من أبرز هذه الحركات ، باعتبارها الحركة الأم لكثير من الحركات والجماعات الأخرى، خاصة وأنها حرصت على نشر فكرها خارج مصر منذ ثلاثينيات القرن العشرين، فظهرت فروع وشعب للإخوان في عديد من الدول العربية، مثل سوريا وفلسطين والسودان والكويت واليمن والأردن وغيرها، وكذلك في عديد من الدول غير العربية. وقد شكلت جماعات الإخوان في الدول المختلفة ما يعرف بـ"التنظيم العالمي للإخوان المسلمين " .وبغض النظر عن طبيعة هذا التنظيم، وطبيعة العلاقة بين الجماعات التي يشملها، فالمؤكد أن مجرد قيام كيان على هذا النحو إنما يؤكد على حقيقة الدور المركزي للجماعة الأم في مصر. وبالإضافة إلى ما سبق ، فإن الجماعة حافظت على استمراريتها منذ تأسيسها عام ١٩٢٨، وذلك رغم الضربات الشديدة التي تلقتها ،سواء خلال العهد الملكي أو عهد عبد الناصر؛ والتي أدت إلى تغيبها عن الساحة لأكثر من عقد من الزمان، وهو ما يدل على تجذر شعبية الإخوان لدى قطاعات يعتد بها في المجتمع المصري. ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن تتحول الجماعة منذ النصف الثاني من السبعينيات إلى قوة سياسية رئيسية على الساحة المصرية. إضافة إلى ما سبق، فإن بعض العناصر التي رفضت الخط الفكري والسياسي للجماعة في فترات مختلفة قد انشقت عنها وشكلت جماعات أخرى، ولكن بقيت الجماعة تعبر عن التيار الرئيسي للحركة الإسلامية في مصر، وبخاصة في ظل التحولات الفكرية التي شهدتها منذ السبعينيات، ولذلك لم يعد من السهل إلغاء وجودها أو شعبها من على الساحة، بل إنه يصعب النظر إلى مستقبل الحياة السياسية في مصر دون أخذ دور الإخوان بعين الاعتبار. وسوف تشير الدراسة إلى بعض ملامح هذا الدور لاحقا.

المحور الثاني: استراتيجيات الحركات والتنظيمات الإسلامية في التعامل مع النظم الحاكمة:

من خلال رصد وتحليل أنماط العلاقات والتفاعلات بين النظم العربية الحاكمة والحركات الإسلامية المسيسة يمكن القول بأن هناك استراتيجيتين تبنتهما الحركات المعنية في التعامل مع النظم المعنية. تتمثل **الاستراتيجية الأولى** في القبول بالنظم القائمة والانخراط في العمل السياسي في إطارها من خلال أساليب سلمية ومشروعة. وقد تبنت هذه الاستراتيجية الحركات والتنظيمات التي صنفت على أنها معتدلة. أما **الاستراتيجية الثانية** فتقوم على رفض النظم الحاكمة، بل

وتكفيرها في بعض الحالات، مع اللجوء إلى القوة والعنف من أجل الإطاحة بها وإقامة الدولة الإسلامية الصحيحة طبقا للأصول الإسلامية الصحيحة ، حسبما تتصورها هذه التنظيمات. وهكذا،فإن الاستراتيجيتين تعكسان وتجسدان التفاوتات والاختلافات بين الحركات المعنية في تفسيراتها وتأويلاتها للأصول الإسلامية متمثلة في القرآن والسنة.

وبخصوص **الاستراتيجية الأولى** (القبول والمشاركة) فقد تبنتها – وتتبناها – تنظيمات وحركات ، مثل : جماعة الإخوان المسلمين في مصر (من المعروف أن النظام يرفض إضفاء أي نوع من الشرعية على وجود الجماعة، ويعتبرها جماعة منحلة ،كما أنه يرفض انخراطها في أي نشاط سياسى كجماعة منظمة) ، وجماعة الإخوان المسلمين، وحزب جبهة العمل الإسلامى الذى يعبر عنها من الناحية العملية (الأردن)، والتجمع اليمنى للإصلاح (اليمن)، والجبهة الإسلامية للإنقاذ (قبل حلها عام ١٩٩٢)، وحركة مجتمع السلم، وحركة النهضة (الجزائر)، وحركة النهضة (تونس)، وحزب الله (لبنان). وقد تجسد تبنى الحركات والتنظيمات المعنية لاستراتيجية القبول بالأطر الدستورية والسياسية القائمة وممارسة العمل السياسى في إطارها، تجسد في عدة مظاهر، منها: تشكيل أحزاب سياسية في حالة السماح لها بذلك، والمشاركة في العمليات الانتخابية التى جرت في الدول المعنية ،سواء على المستوى المحلى أو البرلمانى أو الرئاسى، ومشاركتها كذلك في الانتخابات على مستوى بعض تنظيمات المجتمع المدنى ،مثل : النقابات المهنية ، والجمعيات الأهلية والاتحادات الطلابية، إضافة إلى انخراطها في ممارسة الدعوة من خلال أساليب عديدة .

ولاشك في أن نهج الجماعات والتنظيمات المعنية في ممارسة العمل السياسى إنما يستند إلى قناعتها بمبدأ التدرجية والمرحلية في تطبيق الشريعة الإسلامية و إقامة الحكم الإسلامى، بحيث يتم التغيير من داخل النظم الحاكمة ذاتها ومن خلال أجهزة الدولة ومؤسساتها من ناحية، وهو ما يطلق عليه البعض " التغيير من أعلى "، كما يتم من داخل المجتمع من خلال نشر الدعوة والتغلغل في صفوف المواطنين، وتوسيع القواعد الاجتماعية المؤيدة للمشروع الإسلامى ، وهوما يطلق عليه البعض عملية " الأسلمة من أسفل " أى من المجتمع .

ومن خلال الإشارة إلى بعض الأمثلة تتضح معالم الصورة بشكل أوضح. فجماعة الإخوان المسلمين خاضت الانتخابات البرلمانية التى جرت عام ١٩٨٩ فى الأردن وحصلت على (٢٢) مقعدا، وإذا أضفنا إلى هذا العدد (١٢) مقعدا حصل عليها مرشحون إسلاميون مستقلون، يكون إجمالى عدد الأعضاء الإسلاميين في مجلس النواب (٣٢) عضوا من إجمالى أعضاء المجلس البالغ عددهم (٨٠) عضوا. وفى انتخابات ١٩٩٣ حصل حزب جبهة العمل الإسلامى الذى يمثل الإخوان المسلمين على (١٦) مقعدا ، وحصل مرشحون إسلاميون مستقلون على (٦) مقاعد أي بإجمالى (٢٢) مقعدا للنواب الإسلاميين، وفى المرتين تعتبر جماعة الإخوان المسلمين (ممثلة

بحزب جبهة العمل الإسلامي انتخابات ١٩٩٣) وقد حصلت على أكبر عدد من المقاعد مقارنة بالقوى والتكتلات الأخرى التى شاركت في انتخابات ١٩٨٩ ، (لم يكن قد تم إقرار التعددية الحزبية بعد)، مقارنة بالأحزاب السياسية التى شاركت في انتخابات ١٩٩٣. [٤١] ومن المؤكد أن التراجع في نسبة تمثيل الإسلاميين في برلمان ١٩٩٣ مقارنة ببرلمان ١٩٨٩ يرجع بصفة عامة إلى التعديل الذى أدخلته السلطة على النظام الانتخابى، حيث صدر قبيل إجراء الانتخابات بفترة وجيزة قانون انتخابى مؤقت بإرادة ملكية وفى ظل غياب البرلمان. وقد أخذ هذا القانون بقاعدة " صوت واحد للناخب الواحد " خلافا للقانون القديم الذى كان يمتلك الناخب في ظله عددًا من الأصوات يساوى عدد المقاعد المخصصة لدائرته الانتخابية. وقد أجريت انتخابات ١٩٩٣ على أساس القانون الجديد ، وقد أضر هذا القانون بمرشحى حزب جبهة العمل الإسلامى وبالمرشحين الإسلاميين المستقلين لاعتبارات عديدة لا يتسع المقام للخوض فيها. [٤٢] هذا ، وقد قاطعت جماعة الإخوان المسلمين وأحزاب أخرى معارضة انتخابات ١٩٩٧ احتجاجًا على عدد من الأمور ، منها عدم تجاوب السلطة مع مطلب إلغاء قانون "الصوت الواحد " والعودة إلى النظام الانتخابى الذى كان معمولاً به قبل صدور هذا القانون. وتجدر الإشارة إلى أن جماعة الإخوان المسلمين في الأردن لم تشارك في الانتخابات البرلمانية والعمل البرلمانى فحسب، بل شاركت أيضا في الحكومة بخمس حقائب وزارية لفترة من الوقت خلال عامي ١٩٩٠، و١٩٩١.

وفى مصر خاضت جماعة الإخوان المسلمين الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤ بالتعاون مع حزب الوفد الجديد. وقد حصلت الجماعة على (٧) مقاعد من إجمالى (٥٨) مقعدًا حصدها حزب الوفد الجديد، وبذلك أصبحت ممثلة لأول مرة منذ تأسيسها. ثم خاضت الجماعة بعد ذلك انتخابات ١٩٨٧ بثقل أكبر، وذلك بالتحالف مع حزبى العمل والأحرار، وقد كانت هى عصب التحالف والقوة المسيطرة فيه لدرجة أنه أطلق عليه اسم " التحالف الإسلامى ". وقد فاز مرشحو الإخوان بـ (٣٦) مقعدًا من إجمالى (٦٠) مقعدًا حصل عليه التحالف، وبذلك تفوقت الجماعة بفارق مقعد واحد على أكبر حزب معارض في البلاد وهو حزب الوفد الجديد، حيث حصل الوفد على (٣٥) مقعدًا. هذا ، ولم يشارك الإخوان في انتخابات ١٩٩٠ ، حيث قاطعوها مع أحزاب المعارضة الأخرى التى قاطعتها. [٤٣] وفى انتخابات ١٩٩٥ خاض حوالى (١٥٠) مرشح من أعضاء الجماعة الانتخابات بصفة مستقلين، ولم ينجح منهم سوى مرشح واحد فقط. أما في انتخابات عام ٢٠٠٠ فقد وصل عدد المرشحين من أعضاء الجماعة إلى حوالى (٧٥) مرشحًا، تمكن سبعة عشر منهم من الفوز والحصول على مقاعد في البرلمان. ومن المفارقات أن عدد مقاعد الإخوان داخل البرلمان يفوق عدد المقاعد التى حصلت عليها أحزاب المعارضة مجتمعة، حيث حصل الوفد على (٧) مقاعد، والتجمع على (٦) مقاعد، والناصرى على (مقعدين)، والأحرار على (مقعد واحد). ومن المفارقات أيضا أنه في الوقت الذى حصل فيه الإخوان على هذا العدد من المقاعد، فإن الانتخابات كشفت عن مدى

ضعف الحزب الوطني الديموقراطي (حزب الرئيس) وهشاشته، حيث لم يتمكن عدد كبير من رموزه وكوادره، بما في ذلك عدد من أمناء الحزب في المحافظات ورؤساء سابقون للجان برلمانية لم يتمكنوا من الفوز في الانتخابات. ولم ينقذ الحزب ويستر عورته سوى أعضائه الذين خاضوا الانتخابات كمستقلين وفازوا في الانتخابات، وقد هرول الحزب إليهم لضمهم إلى هيئته البرلمانية. وبصفة عامة فإن فوز الإخوان بـ (١٧) مقعدا في انتخابات ٢٠٠٠ إنما يعكس عدة دلالات ،منها : الشعبية التى تتمتع بها الجماعة في المجتمع المصرى رغم كل الإجراءات الأمنية التى اتخذت ضدها منذ مطلع التسعينيات، والمهارة السياسية والتنظيمية للجماعة، فضلا عن إشراف القضاء على الانتخابات ؛مما وفر لها قدرا من النزاهة والشفافية. (٤٤)

وبالإضافة إلى ما سبق، فقد شاركت قوى وأحزاب إسلامية فى الانتخابات البرلمانية التى جرت فى دول عربية أخرى خلال التسعينيات ،ومنها على سبيل المثال : الكويت و لبنان و السودان واليمن. وبالنسبة لحالة اليمن تحديدا، فإن التجمع اليمنى للإصلاح لم يقتصر دوره على المشاركة فى الانتخابات والحصول على تمثيل فى البرلمان فحسب، ولكنه شارك فى الحكم أيضا، وذلك ضمن الائتلاف الثلاثى الذى ضم إلى جانبه حزبى المؤتمر الشعبى العام والاشتراكى اليمنى على أثر نتائج انتخابات عام ١٩٩٩. و قد وضعت حرب ١٩٩٤ نهاية لهذا الائتلاف، حيث أقصى الاشتراكى عن السلطة، وأصبح الائتلاف الحاكم يتكون من التجمع اليمنى للإصلاح والمؤتمر الشعبى العام فقط، وعلى أثر نتائج انتخابات عام ١٩٩٧ انتقل التجمع إلى المعارضة (٤٥). هذا ،وتعتبر خبرة الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الجزائر ذات دلالات مهمة بخصوص مشاركة الأحزاب الإسلامية فى الحياة السياسية فى بعض الدول العربية . فقد حققت الجبهة فوزا كبيرا خلال الجولة الأولى من أول انتخابات برلمانية تعددية تم إجراؤها فى الجزائر فى ديسمبر عام ١٩٩١ ؛ مما جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة فى حال إتمام الجولة الثانية من الانتخابات. وعندما بات هذا الأمر فى حكم المؤكد، فقد تدخل الجيش الجزائرى، وأجبر الرئيس " الشاذلى بن جديد" على الاستقالة، وتم إلغاء الانتخابات برمتها، ثم حل الجبهةالإسلامية بعد ذلك (٤٦). وعلى خلفية هذه التطورات دخلت الجزائر فى دوامة من العنف و العنف المضاد ،كانت أقرب ما تكون إلى الحرب الأهلية. ولا تزال تداعيات هذا الوضع مستمرة حتى الآن .

ومن خلال حصول أحزاب وقوى إسلامية على تمثيل فى برلمانات عدد من الدول العربية منذ ثمانينيات القرن العشرين على نحو ما سبق ذكره، فقد شاركت هذه القوى والأحزاب فى العمل البرلمانى بشقيه التشريعى والرقابى. وقد اهتمت دراسات عديدة برصد وتقييم الأداء البرلمانى للنواب الإسلاميين فى برلمانات بعض الدول العربية ،وبخاصة فى كل من مصر و الأردن واليمن(٤٧)، وعلى سبيل المثال: فإن نواب الإخوان المسلمين فى برلمان (١٩٨٧- ١٩٩٠) مصر

كانوا من أكثر نواب المعارضة ممارسة للرقابة البرلمانية ، من خلال ما قدموه من أسئلة واستجوابات و طلبات إحاطة. وقد ركزوا فى ممارستهم الرقابية على العديد من القضايا ،وبخاصة تلك القضايا المرتبطة بسياسات التعليم و الإعلام والثقافة ،باعتبارها الأكثر ارتباطا بعملية التنشئة التى تعد مدخلا أساسيا لتهيئة الظروف الملائمة لتطبيق الشريعة الإسلامية فى نظر الجماعة. كما اهتم نواب الإخوان برصد سلبيات سياسة الأمن الداخلى، ومن هنا فقد وجهوا العديد من الأسئلة والاستجوابات و طلبات الإحاطة للواء "زكى بدر" الذى كان يشغل منصب وزير الداخلية فى ذلك الوقت. وفى الأردن، وعلى أثر الفوز الواضح الذى حققته جماعة الإخوان المسلمين فى انتخابات ١٩٨٩، فقد تم انتخاب عبد اللطيف عربيات ، وهو من العناصر البارزة فى الإخوان، رئيسا لمجلس النواب الحادى عشر لثلاث دورات متتالية، كما انتخب عدد من نواب الإخوان لرئاسة عدة لجان من لجان المجلس. أما على صعيد الأداء فقد نسق نواب الإخوان مع ممثلى القوى والتيارات بشأن العديد من القضايا ، وكان لهم حضور فعال فى لجان المجلس، وشاركوا فى إنجاز مجموعة من القوانين والتشريعات المهمة فى إطار من الحرص على توافقها مع الشريعة الإسلامية، فضلا عن طرح الرأى الإسلامى بشأن العديد من الأحداث والقضايا،والعمل من أجل إقناع الحكومة على الالتزام به، ومواجهة الفساد المالى والإدارى وتفعيل الرقابة على السلطة التنفيذية(٤٨).

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن بعض الأحزاب والقوى الإسلامية فى عديد من الدول العربية اهتمت بتعزيز دورها على صعيد مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدنى. ففى مصر على سبيل المثال: تمكنت جماعة الإخوان المسلمين خلال عقد الثمانينيات من تكريس دورها فى عدد من النقابات المهنية المهمة مثل : نقابات الأطباء والمهندسين وأطباء الأسنان والصيادلة و المعلمين والزراعيين والبيطريين والمحامين. ولم يقتصر دور الإخوان على النقابات المهنية فحسب، و لكنه امتد ليشمل العديد من الاتحادات الطلابية ونوادى أعضاء هيئات التدريس فى كثير من الجامعات المصرية. ومن المؤكد أن الجماعة قد سعت – بأشكال مختلفة – لتوظيف وجودها على صعيد تنظيمات المجتمع المدنى لتعزيز دورها السياسى ولتوسيع قاعدة التأييد السياسى لها فى المجتمع، وهو ما أسهم فى عديد من الحالات فى تسييس العمل النقابى بدرجة أو بأخرى، حيث أصبحت بعض النقابات المهنية ساحات لتناول وطرح العديد من القضايا العامة ، سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى(٤٩).ومن هنا تحرك النظام الحاكم منذ أوائل التسعينيات لمحاصرة جماعة الإخوان المسلمين وتحجيم دورها بالاعتماد على أساليب وإجراءات عديدة : قانونية وأمنية وسياسية وإعلامية(٥٠).

وبالإضافة إلى تجربة الإخوان فى مصر على صعيد المشاركة فى تنظيمات المجتمع المدنى، فقد حدث تطور مشابه لذلك بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن، حيث برز دورها على صعيد النقابات المهنية والاتحادات الطلابية، و الجمعيات الخيرية(٥١). وفى اليمن ظل التجمع اليمنى

للإصلاح مسؤلا عن " المعاهد العلمية " ، رغم أنه كان يتم تمويلها من ميزانية الدولة . وقد انتشرت هذه المعاهد خلال الربع الأخير من القرن العشرين حتى بلغ عددها (١٣٥٣) فى عام ٢٠٠١، وذلك طبقا للإحصاءات الرسمية. و قد ظلت هذه المعاهد التى كانت تتمتع باستقلالية عن وزارة التربية والتعليم بمثابة الخزان البشرى الذى يغذى التجمع بالأعضاء والكوادر. ولذلك فإن قرار الحكومة بإلغاء المعاهد المذكورة فى عام ٢٠٠١ شكل مصدرا لخلاف حاد بين الحزب الحاكم (المؤتمر الشعبى العام) ، و التجمع اليمنى للإصلاح [٥٢] .

ويلاحظ أن القوى و الأحزاب الإسلامية التى انخرطت – وتنخرط – فى ممارسة العمل السياسى، من خلال بعض القنوات السلمية والمشروعة إنما حرصت – وتحرص – على توسيع قاعدة التأييد و المساندة لها داخل المجتمع، وذلك من خلال إنشاء مؤسسات صحية وتربوية وثقافية ودينية و اجتماعية تقدم خدماتها بشكل مجانى أو بمقابل رمزى لقطاعات من المواطنين ، وبخاصة سكان الأحياء الفقيرة و المتوسطة فى المدن . و يكتسب هذا المسلك أهمية متزايدة فى ظل تراجع دور الدولة فى الوفاء بالتزاماتها تجاه مواطنيها فى عديد من الحالات، وذلك فى ظل سياسات الإصلاح الاقتصادى التى تنفذها عديد من الدول العربية ، و التى تتضمن إلى جانب عناصر أخرى الحد من الإنفاق العام ، وإلغاء أو تقليص الدعم الحكومى للسلع و الخدمات الأساسية ، و زيادة الضرائب والرسوم، والانتقال من القطاع العام إلى القطاع الخاص ... إلخ . ومن المؤكد أن هذه السياسات قد ألقت مزيدا من الأعباء على الفقراء ومحدودى الدخل، أو بالأحرى أن بعض الإيجابيات التى حققتها السياسات المقصودة ، بشأن عملية التثبيت الاقتصادى كانت بثمن اجتماعى كبير تحمل الجانب الأكبر منه الفقراء و محدودى الدخل . ولم يترتب على هذه السياسات إنجاز تنمية حقيقية فى أى من الدول التى تطبقها حتى الآن[٥٣]. ومن هنا ، تأتى أهمية الدور الذى تقوم به بعض الأحزاب والقوى الإسلامية فى عديد من الدول العربية فى تلبية بعض الاحتياجات الأساسية لقطاعات من المواطنين . ولا شك فى أن هذا الدور الاجتماعى للأحزاب و القوى الإسلامية يشكل سندا سياسيا لها، حيث يمكن أن تترجمه إلى أصوات خلال العمليات الانتخابية .

أما بخصوص **الاستراتيجية الثانية** التى تبنتها بعض الحركات والتنظيمات الإسلامية فى التعامل مع النظم الحاكمة والمتمثلة فى رفض هذه النظم، بل وتكفيرها من قبل بعض التنظيمات ، وتبنى نهج العنف للإطاحة بها، فإنه يمكن تسجيل النقاط التالية :

- أن هذه الاستراتيجية تبنتها جماعات وتنظيمات إسلامية عديدة على نحو ما سبق ذكره . ومن المعروف أن بعض هذه الجماعات مارس العنف ضد الدولة ، و بعضها الآخر مارسه ضد الدولة والمجتمع معا. وفى جميع الحالات تم تبرير هذا النهج العنيف بتفسيرات وتأويلات دينية تتصل بأمور عديدة، مثل : الحاكمية، والجاهلية، والتكفير، والجهاد، والخروج على الحاكم

الظالم ...إلخ. وعلى سبيل المثال، فإن كتابىّ " معالم فى الطريق" لـ" سيد قطب" ، و " الفريضة الغائبة" لـ " عبد السلام فرج" يتضمنان الكثير من التفسيرات والتأويلات التى تبرر ممارسة العنف ضد النظم الحاكمة فى بلاد المسلمين (٥٤).

- أنه على الرغم من أن التنظيمات الراديكالية سعت إلى إسناد شرعية ممارستها للعنف إلى منطلقات دينية، فإنه لا يتعين إغفال حقيقة الأوضاع والمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى عديد من الدول العربية، والتى شكلت بيئات ملائمة لتمكين الجماعات المعنية من نشر أفكارها واستقطاب فئات من الشباب في صفوفها. ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن يتركز نشاط جماعات العنف فى مصر فى الأحياء الفقيرة و الهامشية فى العاصمة، و كذلك فى بعض محافظات الصعيد التى تعتبر الأكثر فقرًا على مستوى الجمهورية. وتجدر الإشارة إلى أن الاغتيالات و التفجيرات و عمليات القتل الجماعى و الاشتباكات المسلحة مع قوات من الشرطة والجيش شكلت أبرز أشكال العنف التى مارستها تنظيمات إسلامية متشددة، وبخاصة فى مصر والجزائر (٥٥).

- أنه على الرغم من أن دولاً عربية عديدة قد شهدت أعمال عنف مارستها جماعات وتنظيمات إسلامية متشددة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، إلا أنه كان لكل من مصر و الجزائر وضعيه مميزة بهذا الخصوص. فالدولتان شهدتا أعمال عنف اتسمت بالاستمرارية لعدة سنوات، كما اتسمت بتعدد التنظيمات و الجماعات التى انخرطت فيها، و باتساع نطاق أهدافها، فضلاً عن زيادة حدتها، وهو ما انعكس فى أعداد ضحايا أعمال العنف. ومن هنا فإن التنظيمات المعنية شكلت تحديًا حقيقيًا للسلطة فى البلدين (٥٦). أما فى الدول الأخرى، فقد جاءت أحداث العنف فى الأغلب الأعم متفرقة و انصبت على أهداف محدودة، مما مكن السلطات من احتوائها بسرعة.

- أن تصاعد عنف بعض التنظيمات الإسلامية فى كل من مصر والجزائر خلال عقدى الثمانينيات و التسعينيات من القرن العشرين، ورغم وجود بعض الاختلافات و التمايزات بين الحالتين بهذا الخصوص، إلا أن هذه الظاهرة أثارت العديد من التساؤلات حول مصادر تمويل الجماعات المعنية ومصادر تسليحها، خاصة وأنها خاضت فى بعض الأحيان مواجهات مسلحة حادة كانت أقرب إلى المعارك الحربية الصغيرة مع قوات الشرطة و الجيش (دور الجيش كان أساسيًا فى التصدى للجماعات المعنية فى الجزائر). وفى هذا السياق، فإن النظام الحاكم فى كل من مصر و الجزائر راح يتهم أطرافا خارجيًا بتقديم الدعم المادى والعسكرى للجماعات المعنية. فالدولتان اتهمتا إيران بالضلوع فى هذا الأمر. كما اتهمت مصر نظام البشير – الترابى بذلك ، وهو ما أدى إلى تزايد حدة التأزم فى علاقات مصر مع إيران، فضلاً عن تدهور علاقتها مع السودان، كما تدهورت العلاقات الجزائرية – الإيرانية على خلفية التطورات المذكورة. و مهما يكن من أمر، فإن الإلقاء بمسئولية أعمال العنف الداخلى على أطراف خارجية إنما ينطوى على تجاهل للعوامل الداخلية التى

خلقت بيئة ملائمة لتنامى الحركات الإسلامية المتشددة، و التى هى فى التحليل الأخير محصلة لسياسات النظم الحاكمة و ممارستها(٥٧). و هذا ليس معناه إنكار دور العوامل الخارجية، لكن ما يتعين التأكيد عليه هو أن العوامل الخارجية لا تؤتى تأثيراتها بهذا الخصوص إلا إذا كانت هناك ظروف داخلية مواتية، وكانت هناك جماعات وتنظيمات مستعدة لتلقى الدعم من أطراف خارجية .

هـ- من المؤكد أن أعمال العنف التى مارستها حركات وتنظيمات إسلامية متشددة قد شكلت تحديات – بدرجات متفاوتة – لبعض النظم العربية ، و بخاصة فى كل من مصر و الجزائر على نحو ما سبق ذكره، إلا أن هذه الجماعات لم تتمكن من تغيير الحكم فى أيه دولة عربية، وذلك إذا استثنينا الحالة السودانية نظرا لخصوصيتها؛ حيث كان للجبهة الإسلامية القومية دور ما فى انقلاب البشير الذى أطاح بحكومة الصادق المهدى المنتخبة عام ١٩٨٩، كما شاركت الجبهة فى الحكم على مستويات مختلفة، وذلك حتى حدث الطلاق بين البشير والترابى منذ أواخر عام ١٩٩٩ (٥٨)، باستثناء هذه الحالة، فإن بعض تنظيمات العنف التى ظهرت فى عديد من الدول العربية اندثرت بعد فترة من الزمن و بعضها الآخر جمد نشاطه تحت وطأة الضربات الأمنية الموجعة التى تلقاها من النظم الحاكمة. وفى المحصلة فإن الجماعات المعنية لم تنجح فى تحويل أية دولة عربية إلى إيران أخرى فى المنطقة (٥٩)وهو ما يثير العديد من القضايا والتساؤلات حول الأسباب و العوامل التى تفسر ذلك.

و- وفى معرض تفسير فشل الحركات والتنظيمات الإسلامية بالمعنى المشار إليه فى الفقرة السابقة، فقد أكد عدد من المفكرين والكتاب الإسلاميين المعروفين بتوجهاتهم الإسلامية المستنيرة والمعتدلة على عدد من أوجه الخلل التى عانت – وتعانى – منها الحركات المعنية، والتى أثرت سلبا على دورها وفاعليتها وقدرتها على الاستمرار. فالدكتور " محمد عماره " يعتبر أن أهم مواطن الخلل تتمثل فى : الخلل فى فهم التعددية و فى الإيمان بجدواها، و الخلل فى علاقة الذات بالآخر، والخلل فى العلاقة بين المحلية وبين العالمية الإسلامية، والخلل فى علاقة التاريخ بالعصر، وفى علاقة الأموات بالأحياء، وفى علاقة الموروث بالإبداع، و الخلل فى علاقة الحركة بالفكر، و الخلل فى علاقة التربية الروحية بالتربية السياسية، و الخلل فى علاقة الطاعة بالحرية(٦٠). أما " صلاح الدين الجورشى "، فيرى أن أهم نقاط الضعف و الخلل فى الحركات الإسلامية تتمثل فى : " افتقار خطاب الحركات المعنية إلى الوضوح و الصلابة فى مواجهة التحديات المعاصرة ؛مما يدفعها إلى الانغماس فى كتب التراث بحثا عن أجوبة لتساؤلات الحاضر ... وتسطيح الصراع الفكرى والأيديولوچى- الدائر بينها ، و بين بقية الأطراف المختلفين معها جزئيا أو جذريا ... وغلبة نظرة " مانوية " للعالم لدى الحركات المعنية بحيث لا ترى فيه إلا خيرا و شرا، وإيمانا وكفرا، إسلاما وجاهلية، أنصارا و خصوما، ضلالا وفسادا... فضلا عن انفصالها عن الواقع بتعقيداته، وابتعادها

عن هموم الناس ومشاغلهم وحياتهم اليومية، وتشبثها بخطاب "أخلاقى " يتسم بالعاطفة الوعظية، والعمل من أجل زرع الولاء الكلى إلى الجماعة إلى درجة جعلها فوق العائلة و المجتمع والوطن، وتضخيم القيادة و تصغير القاعدة، وخلق ازدواجية تنظيمية، سرية وعلنية، أحزمة ونواة، جناح مدنى و جناح عسكرى(٦١). أما الدكتور " عبد الله أبو عزة " فيرى أن أهم السلبيات المعوقة للحركات الإسلامية تتمثل فى : " الاكتفاء بطرح الشعارات العامة و المقولات العاطفية دون دراسة موضوعية للواقع و تعقيداته، والميل إلى تقليد الأنماط التراثية التى لا يلزمنا بها القرآن والسنة، ولا تلبى احتياجات حياتنا المعاصرة، كما يغلب على عمل الحركات الإسلامية أنه ارتجالى يفتقر إلى التخطيط المسبق الذى يعتمد على دراسات موضوعية تلتزم أصول البحث العلمى. فضلاً عن الإسراع فى تكفير الناس والحكام، بل والمجتمعات بكاملها، واندفاع أكثر الجماعات الإسلامية إلى الاصطدام بخصومها بعاطفية تحرمها من تدبر العواقب، ومن السلبيات أيضاً وجود نوع من القطيعة بين الحركات الإسلامية، والصدام مع الأنظمة الحاكمة "(٦٢).

ز- هكذا يتضح أن الحركات الإسلامية عرفت – وتعرف – العديد من السلبيات و أوجه الخلل ، سواء على مستوى الفكر و الخطاب أو على مستوى التنظيم أو على مستوى الحركة، وبخاصة فيما يتصل بالعلاقات فيما بينها وعلاقاتها بالنظم الحاكمة من ناحية، وبمجتمعاتها من ناحية أخرى. ولذلك بقيت فى معظمها تنظيمات محدودة و هامشية، حتى و إن أحدث بعضها دويًا فى بعض الفترات بحكم ممارسة العنف .ولاشك فى أن هذه السلبيات الهيكلية تفسر إلى حد كبير إخفاقات الحركات الإسلامية ، وعدم قدرة كثير منها على الاستمرار. وفى ضوء ما سبق يمكن فهم قول الدكتور حسان حتحوت :" لو طاوعت خيالى فتصورت أن الحكم أو كل إلى الحركات الإسلامية غدًا، فلا أحسبها ستقدم للأمة العلاج المطلوب، لأن فاقد الشيء لا يعطيه. و أحسبها على أحسن الفروض و أجمل الظنون ستكون دكتاتورية أخرى،ولكن فى الاتجاه الآخر. ولا يشفع للدكتاتورية أن تكون إسلامية، فإن الدكتاتورية مرض، وينبغى أن يبرأ منه الحكم الإسلامي لا أن يصاب به"(٦٣) .

المحور الثالث : استراتيجيات النظم الحاكمة فى التعامل مع الحركات و التنظيمات الإسلامية

من منظور مقارن يمكن القول بأن النظم العربية انتهجت ثلاث استراتيجيات فى التعامل مع الحركات و التنظيمات الإسلامية : أولاها – استراتيجية الاستبعاد أو الإقصاء. وثانيتها – استراتيجية إفساح مجال أمام الحركات المعنية للمشاركة فى الحياة السياسية بهدف استيعابها. وثالثتها – استراتيجية التعاون الذى قد يصل إلى حد التحالف، وذلك وفق شروط و ضوابط معينة. وتجدر الإشارة إلى أن نظمًا عربية عديدة اعتمدت فى الغالب على أكثر من استراتيجية من الاستراتيجيات السابقة، كأن يتجه النظام إلى إقصاء التنظيمات و الجماعات الراديكالية من ناحية، واستيعاب الجماعات والتنظيمات المعتدلة بالسماح لها بالمشاركة السياسية من خلال قنوات مشروعة

مشروعة من ناحية أخرى. وتعرض الدراسة لكل من الاستراتيجيات السابقة بقليل من التفصيل :

وبخصوص الاستراتيجية الأولى المتمثلة فى الإقصاء أو الاستبعاد، فقد اتبعتها النظم الحاكمة فى دول عربية عديدة مثل : سوريا (بالنسبة للإخوان المسلمين)، والعراق (بالنسبة لحزب الدعوة وغيره من قوى المعارضة الإسلامية)، و مصر (بالنسبة للإخوان المسلمين و التنظيمات الراديكالية، وإن كانت السلطة قد تسامحت مع الإخوان لفترة من الوقت خلال عهدى الرئيس السادات و الرئيس مبارك)، والجزائر (بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ و الجماعة الإسلامية المسلحة)، وتونس (بالنسبة لحركة الاتجاه الإسلامي التى سميت بحركة النهضة فيما بعد). كما سلكت هذا النهج دول أخرى مثل :السعودية، وليبيا ،والبحرين، والمغرب ،وغيرها[٦٤]. ومن الملاحظ أنه فى بعض الحالات لم تقتصر سياسة الإقصاء أو الاستبعاد على التنظيمات الراديكالية المتشددة فقط ، بل شملت أيضا الحركات المعتدلة مثلما هو الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر. فخلال الثمانينيات تسامح النظام مع الجماعة؛ مما مكنها من المشاركة فى الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤ و عام ١٩٨٧، و المشاركة فى انتخابات النقابات المهنية ...إلخ، ولكن منذ مطلع التسعينيات انتهج سياسة الإقصاء نحوها، وذلك على خلفية أسباب عديدة لا يتسع المجال للخوض فيها [٦٥]. وقد حدث شيء مماثل بالنسبة لحركة الاتجاه الإسلامى فى تونس، حيث تسامح نظام " بن على " معها لفترة ثم عاد و انقلب عليها[٦٦].

وقد استندت النظم العربية التى تبنت هذه الاستراتيجية إلى عدة منطلقات منها : أن الحركات المعنية تسعى من أجل احتكار الإسلام وتوظيفه لحساب مصالحها وأهدافها و فى مقدمتها هدف السيطرة على السلطة، وبالتالى فإنه يتعين عدم قيام أحزاب أوجماعات إسلامية فى دولة إسلامية. كما أن التنظيمات المعنية ترتبط فى نظر السلطات بجهات خارجية و تعمل لحسابها ،من أجل زعزعة الاستقرار فى الداخل. أضف إلى ذلك أن نظما عربية عديدة على قناعة تامة بأنه لا توجد اختلافات أو فروق حقيقية بين جماعات معتدلة و أخرى متشددة، حيث إن الهدف النهائى للمعتدلين والمتطرفين واحد، وأن الأمر لا يعدو كونه مجرد توزيع للأدوار بينهما. ولكن تلك المسوغات التى تطرحها بعض النظم لتبرير تبنيها لاستراتيجية الإقصاء ضد الحركات الإسلامية لا تخفى حقيقة الصراع بين الجانبين على ورقة الشرعية الدينية. ففى الوقت الذى ترفض فيه النظم المعنية الترخيص بقيام أحزاب إسلامية ،وتؤكد على ضرورة عدم الزج بالدين فى الصراع السياسى، فإنها لا تتردد فى توظيف الدين- بأشكال مختلفة - من أجل تعزيز شرعيتها .

هذا ، وتقوم النظم المعنية بتنفيذ استراتيجية الاستبعاد أوالإقصاء من خلال عدة مسالك . أولها - المسلك الأمنى. حيث تنظر النظم المعنية إلى الحركات الإسلامية من منظور أمنى، وهو ما يعنى ترك مهمة مواجهتها للشرطة والجيش. ويندرج تحت المسلك الأمنى العديد من الممارسات التى

انخرطت فيها النظم المعنية مثل : اعتقال قيادات وأعضاء الحركات المعنية، وتوقيعهم دون محاكمة أو محاكمتهم أمام محاكم عسكرية ومحاكم أمن دولة لا تتوفر فيها ضمانات المحاكمة العادلة، وهو ما ترتب عليه صدور أحكام بالإعدام أو بالسجن المؤبد على قيادات وأعضاء من الجماعات المعنية فى عديد من الدول، فضلا عن تعذيب المعتقلين من أعضاء الجماعات. وفى هذا السياق فإن الضربات الأمنية الموجعة التى تلقتها جماعة الإخوان المسلمين فى مصر فى عهد عبد الناصر، والتى تلقتها جماعات التطرف والعنف فى عهد مبارك، وكذلك الضربات التى وجهها نظام حافظ الأسد للإخوان خلال أحداث حماة عام ١٩٨٣ تمثل نماذج للمسلك الأمنى فى التعامل مع الحركات الإسلامية. وثانيها - المسلك القانونى / التشريعى، و يشكل دعما للمسلك الأمنى، حيث يوفر له المشروعية القانونية أو الغطاء القانونى. وفى هذا السياق تستمر النظم المعنية فى العمل بحالة الطوارئ، طارحة ذرائع كثيرة منها : مواجهة الجماعات المتطرفة التى تشكل تهديدا للأمن والاستقرار و التنمية. كما قامت نظم عديدة بتعديل بعض القوانين القائمة وإصدار قوانين جديدة تتضمن عقوبات مشددة على الأنشطة التى تنخرط فيها الجماعات الإسلامية. وعلى سبيل المثال، فقد أصدر النظام المصرى قانونا خاصا لمكافحة الإرهاب. وثالثها - المسلك الإعلامى، ويقوم على توظيف الآلة الإعلامية الحكومية فى تفنيد أفكار الجماعات المعنية وفضح ممارساتها وتشوية صورتها أمام الرأى العام. ومن هنا فقد ركز الخطاب السياسى والإعلامى الحكومى فى عديد من الدول العربية على وصف الجماعات المعنية بالتطرف والعمالة والخيانة وتهديد عملية التنمية والبناء

ومهما يكن من أمر، فقد أكدت التجارب المقارنة أن استراتيجية الإقصاء أو الاستبعاد لا تصلح للتعامل مع الحركات الإسلامية المعتدلة الكبيرة نسبيا ،كما أنها لا تقدم حلا لمشكلة جماعات التطرف والعنف. ومع التسليم بأهمية عنصر الأمن فى التعامل مع الجماعات المتشددة التى تمارس العنف ضد الدولة والمجتمع، إلا أن الأمن وحده لا يكفى لوضع حد لها. فالإجراءات الأمنية لابد و أن يتزامن معها إجراءات اقتصادية و اجتماعية و ثقافية تسمح بالتصدى للمشكلات المجتمعية التى تخلق بيئة مناسبة لتنامى ظواهر التطرف والعنف، فضلا عن بعض الإجراءات السياسية التى تفيد فى إدماج الجماعات الإسلامية المعتدلة فى الهياكل السياسية القائمة ،وإفساح باب المشاركة السياسية لمن يرغب من خلال قنوات سلمية و مشروعة .

وتتمثل الاستراتيجية الثانية التى انتهجتها – وتنتهجها – بعض النظم الحاكمة فى التعامل مع الحركات الإسلامية فى استيعاب الجماعات التى تقبل بالنظم القائمة، وذلك من خلال السماح لها بالمشاركة فى الحياة السياسية من خلال قنوات سلمية و مشروعة. وقد أخذت بهذه الاستراتيجية النظم الحاكمة فى كل من : الأردن و اليمن و لبنان والجزائر (مع ملاحظة أن هناك جماعات فى الجزائر تم إقصاؤها) و الكويت، ومصر (بالنسبة للإخوان المسلمين فى فترة من الفترات). وفى إطار تطبيق هذه الاستراتيجية، فإن هناك نظما سمحت بقيام أحزاب إسلامية،مثلما هو الحال فى

الأردن واليمن ولبنان والجزائر، وهو ما أضفى مشروعية قانونية على هذه الحركات. كما تم السماح للحركات المعنية بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية و ممارسة العمل البرلماني من خلال ممثليها في البرلمانات. كما تم السماح لها بممارسة نشاطها على صعيد المجتمع، وذلك من خلال المشاركة في انتخابات بعض تنظيمات المجتمع المدني كالنقابات المهنية، وممارسة الدعوة، وإنشاء بعض المؤسسات الاقتصادية و الصحية و التعليمية التي تقدم خدمات مجانية أو بأجور رمزية لقطاعات من المواطنين .

و يلاحظ أن النظم التي سمحت لحركات إسلامية بالمشاركة في الحياة السياسية بشكل سلمي ومشروع تحرص في الغالب على أن تظل هذه المشاركة عند حدود معنية، و بما لا يؤثر بشكل جوهري على طبيعة السلطة و هيكل التوازنات القائمة ؛ ولذلك لم تتردد النظم المعنية في اتخاذ الإجراءات التي من شأنها ضمان تحقيق هذا الهدف، و هناك العديد من الأمثلة التي تؤكد ذلك. ففي الجزائر، وبمجرد ظهور نتائج الجولة الأولى من الانتخابات البرلمانية التي أجريت في ديسمبر ١٩٩١، والتي حققت خلالها الجبهة الإسلامية للإنقاذ فوزا كبيرا جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة في حالة إجراء الجولة الثانية، بمجرد ظهور النتائج تحرك الجيش و أجبر الرئيس " بن جديد" على الاستقالة، وتم إلغاء الانتخابات برمتها، بل وحل الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد ذلك (٦٧). وفي الأردن فاز الإخوان بـ (٢٢) مقعدا في انتخابات ١٩٨٩، وحصل إسلاميون مستقلون على (١٢) مقعدا. ولكن قبيل حلول موعد إجراء الانتخابات التالية في نوفمبر عام ١٩٩٣، وفي إطار حرص العرش على تشكيل مجلس نيابي بأغلبية موالية بما يسهل تمرير معاهدة السلام التي بدأ التفاوض لإبرامها بين الأردن و إسرائيل بعد توقيع اتفاق أوسلو بين إسرائيل و منظمة التحرير الفلسطينية في سبتمبر عام ١٩٩٣، تحرك النظام لتقليص فرص الإسلاميين في الفوز. وقد تم ذلك من خلال تغيير النظام الانتخابي، حيث تم إصدار قانون انتخابي جديد (مؤقت) بإرادة ملكية، وفي ظل غياب البرلمان. وقد عرف بقانون " الصوت الواحد " بمعنى : صوت واحد للناخب الواحد، وذلك بدلا من النظام القديم الذي كان يتيح للناخب عددا من الأصوات يساوي عدد المقاعد المخصصة لدائرته. وقد ترتب على تطبيق هذا القانون تقليص فرص الإسلاميين في الفوز، حيث حصل حزب جبهة العمل الإسلامي على (١٦) مقعدا ،وحصل إسلاميون مستقلون على(٦) مقاعد على نحو ما سبق ذكره(٦٨). وفي مصر، بعد أن سمح النظام للإخوان المسلمين بالمشاركة في انتخابات ١٩٨٤ بالتعاون مع حزب الوفد الجديد، وفي انتخابات ١٩٨٧ بالتحالف مع حزبي العمل و الأحرار، عاد في مطلع التسعينيات ليؤكد على أن الجماعة محظورة قانونا، ولا يحق لها المشاركة في أي نشاط عام كتنظيم، وأن ذلك يضعها تحت طائلة القانون. ومن هنا خاض أعضاء من الجماعة انتخابات ١٩٩٥ و انتخابات ٢٠٠٠، ولكن تحت لافتة المستقلين،كما توالت الإجراءات القانونية والأمنية و السياسية والإعلامية التي اتخذتها – وتتخذها – السلطة من أجل إنهاء دور الإخوان أو تحجيمه ،سواء

على صعيد المشاركة الانتخابية و البرلمانية أو على صعيد دورها في بعض مؤسسات المجتمع المدني، و بخاصة النقابات المهنية. ولولا الإشراف القضائي على انتخابات ٢٠٠٠ ما كان يمكن للجماعة أن تحصل على (١٧) مقعدا في البرلمان؛ لأن الإشراف القضائي على الانتخابات و بغض النظر عن الاختلاف في تقييم حدود دوره، قد قلص من فرص التدخل الحكومي للتلاعب في نتائج الانتخابات. كما أن عملية محاصرة الجماعة لم تقتصر عليها فقط، بل شملت أيضا حزب العمل الذي يشكل حليفا للإخوان و نافذة شرعية لهم في نظر السلطة. وقد وصل الأمر إلى حد تجميد الحزب وإغلاق صحيفته الشعب في مايو ٢٠٠٠، وذلك على خلفية أزمة رواية "وليمة لأعشاب البحر"[٦٩].

وتجدر الإشارة إلى أن استراتيجية استيعاب الحركات الإسلامية من قبل النظم الحاكمة قد انطوت في جانب منها و في بعض الحالات، على عمليات توظيف للتنظيمات المعنية من قبل النظم الحاكمة أو الاستفادة منها في خدمة بعض أهدافها ومصالحها، وبخاصة فيما يتعلق بالتصدي لبعض التيارات المناوئة لهذه النظم ، سواء أكانت قومية أو ماركسية أو ناصرية، وذلك على غرار ما حدث في كل من الأردن واليمن في فترات مختلفة. وإذا كانت النظم الحاكمة توظف بعض الحركات الإسلامية أو تستفيد منها – ولو بشكل غير مباشر – في تدعيم مصادر قوتها و ترسيخ استمراريتها، فإن الحركات المعنية استفادت وتستفيد أيضا من هذه العلاقة. فقرار حل الأحزاب في الأردن عام ١٩٥٧ لم يشمل الإخوان المسلمين؛ مما مكن الجماعة من الاستمرارية وتدعيم مركزها و دورها على نحو ما سبق ذكره. كما أن التجمع اليمني للإصلاح يعتبر القوة السياسية الثانية في البلاد في الوقت الراهن، أي بعد الحزب الحاكم (المؤتمر الشعبي العام). وعلى الرغم من أن الإصلاح هو الآن في المعارضة، إلا أنه كان شريكا في الائتلاف الحاكم خلال الفترة من ١٩٩٣-١٩٩٧[٧٠].
وعلى الرغم من ذلك، فإن استراتيجية الاستيعاب لم تمنع من حدوث خلافات بين النظم الحاكمة والأحزاب الإسلامية المعترف بها بشأن بعض القضايا الداخلية والخارجية، إلا أن هذه الخلافات لم تتجاوز في الغالب سقفا معينا، وعادة ما يتم معالجتها بالتفاوض و الاتصالات المباشرة بين الطرفين، مما يحول دون حدوث تدهور حاد في العلاقة بينهما أو وصولها إلى حد القطيعة، وهو ما تؤكده خبرة علاقة الإخوان بالنظام الأردني ،وعلاقة التجمع اليمني للإصلاح بالمؤتمر الشعبي العام (الحزب الحاكم) في اليمن.

وتتمثل **الاستراتيجية الثالثة** لتعامل النظم العربية مع الحركات الإسلامية في التحالف بين سلطة حاكمة وحركة إسلامية. وتستند هذه الاستراتيجية إلى عدة أسس ،منها : أن الحركة الإسلامية تصبح في هذه الحالة جزءا من النظام الحاكم، حيث يكون لها تمثيل في أجهزة السلطة ومؤسساتها، بما يسمح لها بالقيام بدور في صياغة التوجهات الفكرية و السياسية للنظام، وصنع السياسات العامة و تنفيذها. ومن هذا المنطلق، فهي أي الحركة الإسلامية تقوم بدور في إبراز دور الدين كمصدر لشرعية الحكم، فضلا عن التصدي لخصوم النظام من التيارات السياسية الأخرى. وتقدم التجربة

السودانية خلال عهدى "نميرى" و " البشير" نموذجا لتلك الاستراتيجية. ففى عهد "نميرى" تحالفت " جبهة الميثاق الإسلامي" بزعامة حسن الترابى مع النظام، وذلك على خلفية حسابات تتعلق بروية و مصالح كل طرف. وفى هذا السياق يعتبر " الترابى " صاحب اقتراح تعديل الدستور ، ليتضمن مبايعة نميرى حاكما مدى الحياة، وتوريث السلطة من بعده لمن يوصى به. كما أنه كان العنصر الرئيسى فى لجنة مراجعة القوانين عام ١٩٧٧، وفى صياغة قوانين تطبيق الشريعة الإسلامية فى سبتمبر عام ١٩٨٣[٧١].و بصفة عامة، فقد حققت جبهة الترابى عدة مكاسب من وراء هذا التحالف ، منها : أن تطبيق الشريعة الإسلامية شكل فى حد ذاته مكسبا كبيرا للجبهة باعتباره أحد الأهداف الرئيسية التى كانت تطرحها. كما أن وجودها فى هيكل السلطة عزز من دورها السياسى،وبخاصة مع إقصاء الأحزاب والقوى السياسية الأخرى التى كانت تمثل خصوما للجبهة. وبإطاحة نظام نميرى عام ١٩٨٥ تراجع الدور السياسى للجبهة، ولكن لم ينته، حيث شاركت فى انتخابات ١٩٨٦ و حصلت على (٥١) مقعدا .مما جعلها تحتل المركز الثالث بعد حزبى الأمة (١٠١) مقعد، و الاتحادى الديموقراطى (٦٣) مقعدا وفى سياق بعض التطورات التى جرت خلال هذه المرحلة انتقلت الجبهة التى تغير اسمها إلى " الجبهة الإسلامية القومية " إلى المعارضة[٧٢]، وبدأت تناوئ حكومة " الصادق المهدى ". وبغض النظر عن الأسباب التى تكمن وراء الانقلاب الذى قاده البشير ،والذى أطاح بحكومة " الصادق المهدى " المنتخبة، فالمؤكد أن هذا الانقلاب كان مدخلا لإعادة الجبهة إلى الحكم. وبدون الخوض فى الجدل حول دور الترابى شخصيا فى التخطيط للانقلاب أو دور عناصر الجبهة داخل الجيش فيه، فالمؤكد أن الجبهة هى التى صاغت التوجهات الفكرية والسياسية للنظام،والتى تضمنها الميثاق القومى للعمل السياسى الذى صدر عام ١٩٩١. كما تمكنت الجبهة فى ظل التحالف من التغلغل فى المجتمع السودانى من خلال مؤسسات و تنظيمات عديدة، مثل :اللجان الشعبية و غيرها. وقد تمثلت محصلة كل ذلك فى تمدد النفوذ السياسى للدكتور " حسن الترابى ".داخل الحكم بما خلق نوعا من الازدواجية فى قمة هرم السلطة بين البشير و الترابى، وقد كان ذلك أحد الأسباب الرئيسية التى أدت إلى انهيار التحالف بين الطرفين منذ أواخر عام ١٩٩٩، وذلك على أثر القرارات التى اتخذها البشير بشأن إقصاء الترابى عن السلطة، والتى كان من نتيجتها أن تحول التحالف إلى صراع بين الطرفين، لا تزال فصوله تتوالى حتى الآن[٧٣].

وخلاصة القول : إن الاستراتيجيات التى انتهجتها النظم العربية فى التعامل مع الحركات الإسلامية تكشف عن جانب من أزمة التطور السياسى فى الوطن العربى ، فاستراتيجية الإقصاء أو الاستبعاد تسهم فى تغذية دورة العنف و العنف المضاد بين السلطة والحركات الإسلامية. أما استراتيجية التحالف ، و كما تجلت فى الخبرة السودانية فقد كشفت عن أن مثل هذا التحالف يكون محكوما باعتبارات برجماتية و انتهازية، حيث إن السلطة ترغب فى توظيف الإسلام كمصدر لشرعيتها من خلال التحالف مع حركة إسلامية، أما الحركة فترغب فى نشر مبادئها من خلال

وجودها فى السلطة وبالاعتماد على أجهزة الدولة ومؤسساتها، فضلا عن استخدام السلطة فى تحجيم خصومها من القوى و التيارات السياسية الأخرى، وهو ما يعزز دورها فى المجتمع ورغم أن استراتيجية إفساح المجال أمام الحركات الإسلامية المعتدلة للمشاركة فى الحياة السياسية من خلال قنوات سلمية ومشروعة ،هى الأفضل فى التعامل مع الحركات الإسلامية، إلا أن النظم العربية التى تنتهجها تحرص أن تظل مشاركة الإسلاميين فى حدود ما يحد من فاعلية هذه الاستراتيجية .

رابعا – الإسلام والديموقراطية : إشكاليات الفكر والممارسة

تعتبر قضية العلاقة بين الإسلام والديموقراطية واحدة من أبرز القضايا التى أثيرت خلال القرن العشرين، وبالتحديد خلال الربع الأخير منه، رغم أن لهذه القضية جذورها وامتداداتها فى فترات تاريخية سابقة، حيث كانت قضية أساسية لدى رواد الفكر الإصلاحى أو ما يسميه البعض بـ"الإصلاحية الإسلامية" خلال القرن التاسع عشر، ومنهم : رفاعة الطهطاوى، وجمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده و غيرهم. ولكن تزايد الاهتمام بالموضوع خلال الربع الأخير من القرن العشرين جاء على خلفيه اعتبارات عديدة، منها أن الموجة الثالثة للتحول الديموقراطى التى جرت فى عديد من الدول من جنوب أوروبا إلى أمريكا اللاتينية إلى آسيا إلى شرق ووسط أوروبا و أفريقيا خلال الربع الأخير من القرن العشرين، هذه الموجة لم تصب الوطن العربى أو أصابته بشكل هامشى(٧٤). وهو ما دفع البعض إلى اعتبار الوطن العربى يمثل استثناء من موجة التحول الديموقراطى العالمى(٧٥). وفى معرض تفسير ذلك أكد البعض على أن الإسلام يمثل معوقا أساسيا للتطور الديموقراطى فى العالم العربى و الإسلامي(٧٦). كما أن بعض التطورات التى شهدتها دول عربية وإسلامية خلال الربع الأخير من القرن العشرين دفعت بالقضية إلى بؤرة الاهتمام السياسى والأكاديمى، حيث أكدت على مدى تعقيد القضية وتعدد إشكالياتها فى الواقع العربى والإسلامي الراهن. ومن هذه التطورات على سبيل المثال : تجربة حزب الرفاه ومن بعده حزب الفضيلة فى تركيا، وحالة الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى الجزائر، وخبرة نظام الحكم فى الجمهورية الإيرانية الإسلامية وغيرها. ونظرا لأن المجال لا يتسع لتناول هذه القضية بالتفصيل بكل أبعادها و تشعباتها، فسوف يتم التركيز على تناولها فى سياق الخبرة العربية خلال القرن العشرين على صعيدى الفكر والممارسة.

وتجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد تعارض بين الإسلام كدين سماوى منزل ،والديموقراطية كصيغة سياسية لممارسة السلطة وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على مستوى القيم العليا. فإذا كانت قيم احترام الكرامة الإنسانية بمعناها الواسع، وضمان حقوق الإنسان، وتحقيق العدالة والمساواة والمشاركة والحرية، واحترام حقوق الأقليات، ومساءلة الحاكم وغيرها تعتبر من المرتكزات الأساسية للديموقراطية، فإن الإسلام فى أصوله متمثلة فى القرآن والسنة يتضمن هذه القيم، بل والأهم من ذلك أنه يرفعها إلى مرتبة التكليف الشرعى. فمعظم القيم السابقة تعبر فى جوهرها

وعن مسماه[٧٧]. وهو ما يعنى "أن الإسلام قد سبق الديموقراطية بتقرير القواعد التى يقوم عليها جوهرها، لكنه ترك التفصيلات لاجتهادات المسلمين، وفق أصول دينهم، ومصالح دنياهم، وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان وتجدد أحوال الإنسان" [٧٨]. ولكن إذا كانت العلاقة بين الإسلام والديموقراطية على مستوى القيم العليا محسومة، فإن الأمر ليس كذلك على صعيد التجربة التاريخية فكرا وممارسة .ولذلك ستعرض الدراسة للاتجاهات الفكرية فى تحليل العلاقة بين الإسلام والديموقراطية أولا، ثم تعرض لمواقف الحركات والتنظيمات الإسلامية من الديموقراطية بعد ذلك .

١ ـ الاتجاهات الفكرية فى تحليل العلاقة بين الإسلام والديموقراطية :

من خلال مراجعة العديد من الأدبيات السابقة فى الموضوع، يتضح أن هناك اتجاهين أساسيين فى النظر إلى العلاقة بين الإسلام والديموقراطية : أولهما -يؤكد على وجود تناقض بين الإسلام والديموقراطية، وأن الإسلام بتأثيراته السياسية والاجتماعية والثقافية يشكل معوقا أساسيا لعملية التطور الديموقراطى فى العالم العربى و الإسلامى، ومن ثم فإن الأخذ بالعلمانية يشكل عاملا جوهريا لتحقيق الديموقراطية فى الدول العربية والإسلامية. ويستند أنصار هذا التيار إلى عدة حجج و أسانيد ،منها :أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدولة، وأنه يجعل السيادة لله وليس للشعب ،كما هو الحال فى الديموقراطية، كما أنه يرفض التعدد الحزبى ؛حيث لا يعرف سوى حزب الله وحزب الشيطان، و أن الشورى فى الإسلام تدخل فى باب الفضائل و الأمور المستحبة، فهى فى رأى أنصار هذا الاتجاه ليست واجبة على الحاكم، وأن نتيجتها ليست ملزمة له [٧٩] .

كما يتخذ أنصار هذا التيار من تاريخ المسلمين ومن الواقع السياسى الراهن فى الدول العربية والإسلامية دليلا لدعم حجتهم القائلة بالتناقض بين الإسلام والديموقراطية، حيث إن التسلط والاستبداد متجذر فى تاريخ المسلمين، كما أن الغالبية العظمى من الدول العربية والإسلامية محكومة اليوم بنظم تسلطية استبدادية، إضافة إلى أن هناك تيارات إسلامية، سلفية وراديكالية، ترفض الديموقراطية بشكل صريح، وتطرح الشورى الإسلامية كبديل لها باعتبارها، فى نظر هذه التيارات، مبدأ إسلاميا أصيلا أكثر اكتمالا من الديموقراطية، التى هى نظام علمانى أفرزته الدول الغربية العلمانية و تريد فرضه على المسلمين [٨٠]. وهكذا فإن مقولة التناقض بين الإسلام والديموقراطية يطرحها علمانيون ، سواء أكانوا عربا أم أجانب من ناحية ،وتطرحها عناصر إسلامية سلفية وراديكالية من ناحية أخرى، والاختلاف بين الفريقين يكمن فى المنطلقات التى يستند إليها كل منهما. ومهما يكن من أمر فإن قضية العلاقة بين الشورى والديموقراطية تعتبر قضية أساسية فى هذا السياق .

أما الاتجاه فيقول أنصاره بعدم التعارض بين الإسلام والديموقراطية ، ويطرحون عددا من

الحجج المضادة منها : أن القيم العليا التى تستند إليها الديموقراطية ، مثل :قيم الحرية و العدالة والمساواة والمشاركة والتسامح و مسئولية الحاكم و عدم توريث السلطة و اختيار الحاكم عن طريق الإرادة الشعبية ،هى من صميم الإسلام متمثلا فى القرآن والسنة، وأن الديموقراطية المعاصرة بما تتضمنه من ضمانات وآليات هى أنسب السبل العصرية المتاحة حتى الآن لتحقيق مبدأ الشورى فى الواقع السياسى، خاصة وأن الإسلام لم يحدد شكلا معينا لنظام الحكم يلزم به المسلمين فى كل زمان ومكان، وترك هذا الأمر الدنيوى لهم ؛ ليجتهدوا فيه حسب ظروفهم و بيئاتهم المتغيرة ،ولكن فى إطار مجموعة من الأسس والمبادئ العامة أو الكلية التى حددها الإسلام لنظام الحكم، ولذلك ليس هناك ما يمنع المسلمين اليوم من الأخذ بأساليب الديموقراطية الحديثة مع تطوير وأقلمة بعضها بما يتلاءم وخصوصيات الدول والمجتمعات الإسلامية، خاصة وأن الإسلام لا يمنع من استعارة النظم والأساليب النافعة من غير المسلمين، طالما لا يتعارض ذلك مع قطعيات الشريعة الإسلامية، ويحقق نفعا للمسلمين، وإذا كانت هناك مثالب للديموقراطية فى الدول الغربية، فإن هذا لا يعنى رفض الديموقراطية بإيجابياتها و سلبياتها، بل هناك إمكانية للاستفادة من الإيجابيات و تجنب السلبيات أو الحد منها(٨١).

كما يطرح أنصار هذا التيار تفسيرا معينا لمفهوم " الحاكمية " مفاده التمييز بين حاكمية الله (سبحانه و تعالى) باعتباره المسير لأمور الكون والآمر الناهى فيه، و بين تشريع المسلمين ، والذى يشمل العديد من الأمور الدنيوية التى تركتها الشريعة لاجتهادات المسلمين. وفى ضوء ذلك يؤكد هؤلاء على أن الولاية أو السيادة فى الإسلام للأمة، حيث إن تولى الحاكم لمنصبه يتم باختيار الأمة؛ وبالتالى يستمد سلطانه منها، كما أن استمراره فى هذا المنصب يظل رهنا بإرادتها، فهى التى تختاره،وهى التى تمتلك حق نصحه وتوجيهه ،بل وعزله إذا كان هناك سبب أو أسباب توجب العزل. ويؤكدون كذلك على أن الإسلام لا يرفض فكرة تعدد الأحزاب، خاصة وأن ذلك يحقق نفعا فى تطوير المجتمعات الإسلامية فى الوقت الراهن، كما أن عبارة حزب الله وحزب الشيطان التى وردت فى القرآن الكريم لا يفهم منها أن الإسلام لا يعرف سوى هذين الحزبين ،ويرفض تعدد الأحزاب، حيث إن جل التفاسير المعتبرة تشير إلى أن المقصود بـ"حزب الله " هو جموع المؤمنين، وأن " حزب الشيطان " هو جموع المشركين، إضافة إلى ذلك فإن الإسلام قد قبل بالتعدد فى الدين، وعرف تعددا فى المذاهب،و بالتالى فمن باب أولى أن يقبل بالتعدد فى الرأى السياسى، كما أن تاريخ المسلمين عرف الكثير من الفرق السياسية كالخوارج والشيعة والمعتزلة، وكل فرقة خرجت منها عدة فرق،ولم يقل أحد : إنهم بتحزبهم السياسى قد خرجوا عن الإسلام أو خالفوه(٨٢).

٢- تحليل مواقف و ممارسات الحركات الإسلامية بشأن التعددية الحزبية و الديموقراطية :

فى إطار الاتجاهين السابقين فى النظر إلى العلاقة بين الإسلام والديموقراطية اهتم عدد من الباحثين العرب و الأجانب بدراسة و تحليل رؤى ومواقف الحركات والتنظيمات الإسلامية من

قضية الديموقراطية و التعدد الحزبى [٨٣]. وقد جرى تصنيف الحركات والتنظيمات المعنية إلى مجموعتين : تضم المجموعة الأولى، الجماعات و التنظيمات التى ترفض الديموقراطية من حيث المبدأ استنادا إلى عدد من الحجج و الأسانيد ،مثل : أن الديموقراطية هى نظام غربى تطبقه الدول العلمانية فى الغرب وتريد فرضه على المسلمين، وأن الشورى هى جوهر نظام الحكم فى الإسلام، وهى أكثر اكتمالا من الديموقراطية، كما أن الإسلام يرفض الحزبية و التحزب ، و لا يعرف سوى حزب الله وحزب الشيطان، إضافة إلى أن الديموقراطية تجعل للشعب و ليس لله حق التشريع ...إلخ. ويعد " تنظيم الجهاد " و " الجماعة الإسلامية " فى مصر من أبرز التنظيمات الإسلامية الرافضة للديموقراطية ؛ بسبب تعارضها مع الإسلام حسبما تتصوره هذه التنظيمات .

أما المجموعة الثانية، فتضم الجماعات والتنظيمات التي تقول بعدم وجود تعارض بين الإسلام والديموقراطية، وهذه الجماعات تقبل بممارسة العمل السياسى فى إطار النظم القائمة، وقد شكل بعضها أحزابا سياسية أو تحول إلى أحزاب سياسية، كما شاركت فى عمليات انتخابية محلية وبرلمانية ورئاسية ونقابية، بل وقبل بعضها الاشتراك فى الحكومات فى بعض الفترات على غرار ما حدث فى الأردن و اليمن. ومن هذه الجماعات على سبيل المثال : جماعة " الإخوان المسلمين " فى مصر (تغيرت سياسة النظام نحوها منذ مطلع التسعينيات، فلم يعد يسمح لها بأى شكل من أشكال المشاركة تمارسه كجماعة منظمة)، و " الإخوان المسلمين " فى الأردن، و " التجمع اليمنى للإصلاح " فى اليمن، و حركة " النهضة" فى تونس (تعرضت للإقصاء من قبل السلطة)، وحركة " مجتمع السلم " فى الجزائر...إلخ. وقد اهتمت دراسات عديدة برصد وتحليل تجارب وخبرات الممارسة السياسية للحركات المعنية فى ظل التعددية السياسية ، ومن ذلك على سبيل المثال : المشاركة الانتخابية للحركات الإسلامية، وأداء نوابها فى البرلمانات، ودورها على صعيد بعض تنظيمات المجتمع المدنى كالنقابات المهنية، ودورها فى ممارسة السلطة فى الحالات التى سمح فيها لحركات إسلامية بالمشاركة فى الحكومة، كما هو الحال فى الأردن واليمن والسودان فى بعض الفترات [٨٤] .

وفى سياق هذا النقاش يثير البعض قضية يصعب الجزم بشأنها ،ومفادها أن قبول بعض الحركات والتنظيمات الإسلامية بالديموقراطية هو قبول تكتيكى غايته تمكين تلك الجماعات من الوصول إلى السلطة، وبمجرد أن يتحقق لها ذلك سوف تلغى الديموقراطية. وقد كانت تلك المقولة إحدى المبررات التى طرحت لتبرير تدخل الجيش الجزائرى ،والحيلولة دون إكمال الانتخابات البرلمانية بعدما تأكد أن الفوز الكبير الذى حققته الجبهة الإسلامية للإنقاذ ،خلال جولتها الأولى التى أجريت فى ديسمبر ١٩٩١ قد جعلها مؤهلة لتشكيل الحكومة فى حالة إتمام الجولة الثانية من الانتخابات. وهذه المقولة لا تتردد فى الخطاب السياسى و الإعلامى لبعض النظم الحاكمة فحسب،

بل هناك تيارات من المعارضة و أكاديميون يطرحون هذه المقولة ." فتأييد الإسلاميين للديموقراطية يقع فى دائرة الكلام الديموقراطى، وليس الخطاب الديموقراطى. الكلام الديموقراطى يدور فى حقل التعبير عن القناعة بالديموقراطية والمناداة بها و إعلان الحرص عليها، هى قناعة أكثر من لفظية وأقل من جوهرية. إنها قناعة لا تخترق عمق البنية الفكرية و السياسية للإسلاميين...قناعات الإسلاميين بالديموقراطية ليست راسخة ،ولا تمثل مكانا مركزيا فى الثقافة السياسية المعنية ... الكلام الديموقراطى يخلق نوعا من تخيل الاقتناع بالديموقراطية فى حين أنها لم ترق إلى مكانة مركزية ".

وعموما فإن مقولة : إن الإسلاميين سينقلبون على الديموقراطية بعد وصولهم إلى السلطة بأسلوب ديموقراطى لم تختبر بعد فى الواقع السياسى العربى. وفى سياق البحث عن حل لهذه الإشكالية ،وتبديد الهواجس و المخاوف المتبادلة بين الإسلاميين وغيرهم بشأن الديموقراطية، اقترح البعض فكرة المواثيق السياسية التى يتعين أن تبرمها السلطة القائمة مع مختلف العناصر المكونة للمعارضة بما فى ذلك الإسلاميين بحيث تحدد هذه المواثيق صراحة معنى تداول السلطة، وتوفر ضمانات كافية بشأن نوعية الاقتراع، والحفاظ بعد ذلك على أسلوب الانتخابات، وتحقيق مبدأ تداول السلطة، ومثل هذه الصفقات لن تكون ممكنة ،إلا إذا تعهد الإسلاميون بأن يعتبروا أن الخيارات التى سيأخذون بها بعد وصولهم إلى السلطة قابلة للعدول عنها بطريقة ديموقراطية.

و ينطلق الرأى السابق من فرضية أن منع الإسلاميين من المشاركة السياسية أو الحيلولة دون وصولهم إلى السلطة فى حالة السماح لهم بالمشاركة، بدعوى حماية الديموقراطية من احتمالات انقلابهم عليها، إنما يشكل مدخلا لتكريس التسلط و الاستبداد، فالإسلاميون ليسوا أقل ديموقراطية من القوى الأخرى المنافسة لهم على حد تعبير د. غسان سلامة، و أن الاستبداد هو الاستبداد بغض النظر عن الشعارات التى تطرحها القوى التى تمارسه (٨٥). ومهما يكن من أمر، فالمؤكد أنه يصعب إنجاز تحول ديموقراطى حقيقى فى الوطن العربى مع الاستمرار فى سياسة الإقصاء السياسى للحركات الإسلامية التى تقبل بممارسة العمل السياسى ،من خلال أساليب سلمية، وتنبذ العنف وتؤكد التزامها بالديموقراطية والتعددية الحزبية وحقوق المرأة والأقليات(٨٦) .

وفى ضوء ما سبق، يمكن بلورة عدد من الملاحظات بشأن العلاقة بين الإسلام والديموقراطية فى الوطن العربى : أولى هذه الملاحظات، أن أزمة الديموقراطية فى الوطن العربى هى أزمة مركبة متعددة المصادر والأسباب، حيث إن لها جذورها وأسبابها التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، فضلا عن تأثير بعض العوامل الخارجية (٨٧). ولذلك فإن الرأى القائل بأن الإسلام هو سبب تجذر التسلطية و تعثر عملية التحول الديموقراطى فى العالم العربى والإسلامى ينطوى على تبسيط مخل، خاصة مع اتجاه نظم حاكمة و قوى سياسية و اجتماعية إلى توظيف الدين الإسلامى بشكل برجماتى وانتهازى لحساب أهداف و مصالح سياسية ضيقة،

وذلك استنادا إلى تفسيرات وتأويلات معينة للنصوص لا ينصرف إلى الدين الإسلامى ،كما تعكسه الأصول متمثلة فى القرآن والسنة .

و ثانيتها - أن ظاهرة عدم أو ضعف الالتزام بقيم الديموقراطية ليست قاصرة على الإسلاميين فقط، بل تعرفها مختلف التيارات السياسية و الفكرية فى الوطن العربى، حيث إن قيم الديموقراطية غير متجذرة لدى هذه التيارات، على صعيد الفكر، كما أنها لا تلتزم بها فى إدارة علاقاتها الداخلية على الصعيد الحزبى أوفى إدارة العلاقات فيما بينها. فالتيار الماركسى ينظر إلى الديموقراطية باعتبارها أداة توظفها الطبقة الحاكمة، المسيطرة لإحكام سيطرتها على الطبقات المحكومة واستغلالها (٨٨). أما التيار القومى فقد تجاهل قضية الديموقراطية، ولم يطرحها ضمن الأولويات، بل تمت مقايضتها بقضايا أخرى، مثل : تحقيق التنمية المستقلة ،والعدالة الاجتماعية، والوحدة العربية،وتحرير الأرض المحتلة. كما أن التيار الليبرالى لم يستطع توسيع قاعدته الاجتماعية ؛مما جعل فكره نخبويا ناهيك عن أنه يركز فى الوقت الراهن على الجوانب الاقتصادية لليبرالية أكثر من اهتمامه بجوانبها السياسية (٨٩). وفى ضوء ما سبق يمكن فهم معضلة الديموقراطية الداخلية لدى العديد من الأحزاب السياسية فى الوطن العربى. وتأسيسا على ما سبق، فإن علاقة الإسلاميين بالديموقراطية يتعين النظر إليها و تحليلها فى ضوء رؤى و مواقف التيارات السياسية الأخرى تجاهها، مع الأخذ فى الاعتبار أن العقدين الأخيرين قد شهدا محاولات و اجتهادات من التيارات المختلفة لإعادة صياغة علاقتها بالديموقراطية على أسس و معطيات جديدة، إلا أن هذه الاجتهادات لم تترسخ بعد لدى هذه التيارات. وبخصوص الحركات الإسلامية تحديدا، فالملاحظ أن التنظيمات و الحركات التى تبنت – وتتبنى – مواقف الرفض للديموقراطية هى تلك التنظيمات الراديكالية المتشددة، وهى فى التحليل الأخير محدودة من حيث قواعدها الاجتماعية،حتى وإن علا صوتها فى بعض الفترات فى بعض الدول ؛نتيجة لاستخدامها العنف ضد النظم ،وأحيانا ضد المجتمعات. وبالمقابل فإن جماعات إسلامية معتدلة أكدت – وتؤكد – التزامها بالديموقراطية و التعددية الحزبية واحترام حقوق المرأة و الأقليات ، ومنها على سبيل المثال : جماعة الإخوان المسلمين فى كل من مصر و الأردن، و حركة النهضة فى تونس ...إلخ (٩٠) .

أما الملاحظة الثالثة فجوهرها أن النظم الحاكمة فى عديد من الدول العربية تتهم الحركات الإسلامية بمعاداة الديموقراطية، وإن قبولها بالديموقراطية هو قبول ذرائعى، حيث إنها ستتخذها كوسيلة للوصول إلى السلطة ثم تقوم بإلغائها بمجرد أن يتحقق لها هذا الهدف. وإذا كانت النظم تتهم الحركات الإسلامية بذلك دونما تمييز أو فرز بين هذه الحركات، من حيث رؤاها و مواقفها من قضية الديموقراطية، فإن هذه النظم هى بالأساس نظم تسلطية، استبدادية، بعضها يرفض الديموقراطية صراحة بمبررات ودعاوى متعددة، وبعضها الآخر يأخذ من الديموقراطية شكلها دون

مضمونها، ويجعل من الإجراءات الديموقراطية المحدودة التى يتخذها وسيلة لتدعيم القدرة على الاستمرار فى السلطة. ولذلك تحيط هذه النظم الإجراءات الديموقراطية بكثير من القيود الأمنية والسياسية و القانونية و الإدارية التى تفرغها من مضامينها الحقيقية، بحيث يكون هناك تعدد حزبى، ولكن فى إطار وجود حزب مسيطر هو حزب رئيس الدولة، وتكون هناك انتخابات دورية، ولكن بدون أن تتوفر لها مقومات النزاهة والشفافية، ويكون هناك هامش من حرية الرأى والتعبير، ولكن مع استمرار احتكار السلطة للإعلام المرئى و المسموع ...إلخ (٩١). ولذلك يعتبر البعض عملية الانتقال إلى التعددية السياسية فى النظم العربية مجرد آلية لتحديث الطابع التسلطى لهذه النظم، حيث يترتب عليها حدوث تغيير فى شكل النظام السياسى، ولكن دون المساس بطبيعة السلطة و نمط ممارسة الحكم و طبيعة العلاقة بين السلطات (٩٢). وفى ضوء ذلك، فإن النظم الحاكمة تتخذ من عملية تضخيم خطر الإسلاميين على الديموقراطية ذريعة للاستمرار فى الممارسات التسلطية وتقييد عملية التحول الديموقراطى ،بحيث تظل ضمن الحدود التى تتفق و مصالح السلطة الحاكمة. ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن تتخذ بعض النظم العربية ،كما هو الحال فى مصر و تونس من الحدث الجزائرى كإحدى الذرائع لإغلاق الباب أمام إمكانية الترخيص للحركات الإسلامية المعتدلة بتأسيس أحزاب سياسية باعتبار أن هذا الأمر يمكن أن يؤدى إلى تكرار مأساة الجزائر، رغم أن الجيش هو الذى انقلب على الديموقراطية فى الجزائر، و ليس الجبهة الإسلامية للإنقاذ (٩٣) .

و تتمثل الملاحظة الرابعة و الأخيرة فى هذا السياق فى ضرورة مراعاة تأثير بعض العوامل الخارجية فى رسم أبعاد العلاقة بين الإسلام والديموقراطية فى الوطن العربى. ولاشك فى أن سياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه كل من الديموقراطية والحركات الإسلامية فى المنطقة تمثل العنصر الأهم بهذا الخصوص ،باعتبارها القوة العظمى الوحيدة فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة – ولو لبعض الوقت – وباعتبارها صاحبة مصالح كبيرة ونفوذ سياسى وعسكرى كبير فيها، و بخاصة فى أعقاب حرب الخليج الثانية. وبشيء من الإيجاز يمكن القول : إن قضية الديموقراطية فى النظم العربية لا تأتى ضمن أولويات الولايات المتحدة الأمريكية فى المنطقة، وأن سياستها فى المنطقة بهذا الخصوص تجسد تناقضًا صارخًا بين المبادئ والمصالح، فهى تضحى بالقيم و المبادئ الديموقراطية إذا تعارضت مع مصالحها، بل وتوظف هذه المبادئ بشكل انتهازى لخدمة هذه المصالح. ولمزيد من التوضيح يمكن القول بأن النظم الموالية للولايات المتحدة الأمريكية فى المنطقة، أو التى تربطها بها علاقات وثيقة ،هى نظم تسلطية استبدادية - وهذا لا يعنى أن النظم الأخرى ديموقراطية – و أنه لم يثبت أن الولايات المتحدة الأمريكية قد وظفت علاقتها مع هذه النظم أو مارست ضغوطًا عليها من أجل اتخاذ خطوات جدية على طريق التحول الديموقراطى. وهنا يأتى دور المصالح، ففى ظل هذه النظم وبفضلها تستطيع الولايات المتحدة الأمريكية ضمان مصالحها فى المنطقة ، و بخاصة فيما يتعلق بالنفط، ومبيعات السلاح، و القواعد ،والتسهيلات العسكرية ...إلخ.

ولذلك فهي لا ترحب بأى تطور ديموقراطى حقيقى؛لأن هذا معناه فتح الباب لإمكانية تغيير النظم القائمة بأسلوب ديموقراطى، وفتح الباب كذلك لإمكانية وصول إسلاميين إلى السلطة فى هذه الدول العربية أو تلك، أو على الأقل تعزيز مشاركتهم فيها. ومن المعروف أن الحركات الإسلامية لها رؤى و توجهات تجاه الولايات المتحدة الأمريكية تختلف عن رؤى و توجهات النظم الحاكمة تجاهها(٩٤). ومن هنا فإن الولايات المتحدة الأمريكية تفضل استمرار نظم تسلطية تضمن فى ظلها تحقيق و تأمين مصالحها على نظم ديموقراطية تفسح المجال لإمكانية وصول إسلاميين إلى السلطة. وفى هذا السياق يمكن فهم وتفسير موقف الولايات المتحدة الأمريكية من عملية الانقلاب على المسلسل الديموقراطى فى الجزائر. ولذلك فإن باحثين أمريكيين مرموقين انتقدوا سياسة الولايات المتحدة بهذا الخصوص، وطالبوها بأن تتخلى عن سياسة النفاق بشأن ملف الديموقراطية و حقوق الإنسان فى الوطن العربى، وأن تدعم بشكل صريح وقوى عملية التحول الديموقراطى فى المنطقة، باعتبار أن ذلك هو الذى يحقق الاستقرار فيها على المدى البعيد، بل إن هناك من طالب الولايات المتحدة الأمريكية بضرورة التمييز بين الحركات الإسلامية فى المنطقة، وعدم وضعها كلها فى سلة واحدة، فكما أن هناك حركات متشددة هناك أيضاً حركات معتدلة لا ترفض الديموقراطية. فضلاً عن مطالبة الولايات المتحدة بأن تتعلم كيف تتعامل مع نظام إسلامى وصل إلى الحكم بطريقة ديموقراطية (٩٥). وعلى هذا الأساس يتضح أن بعض العوامل الخارجية تضفى أبعادًا جديدة على قضية العلاقة بين الإسلام و الديموقراطية فتجعلها أكثر تعقيدًا.

وخلاصة القول : إنه لا يوجد تعارض بين الإسلام و الديموقراطية على صعيد القيم العليا، حيث إن القيم التى تستند إليها الديموقراطية تعتبر من صميم الإسلام. وهناك اتجاه بارز فى الفكر الإسلامى يؤكد على أن النظام الديموقراطى بما يوفره من ضوابط و ضمانات يمثل الصيغة المعاصرة لتحقيق جوهر الشورى الإسلامية، وبالتالى ليس هناك ما يمنع المسلمين فى الوقت الراهن من الأخذ بالديموقراطية كصيغة سياسية وتنظيمية لتنظيم العلاقة بين الحاكم و المحكوم، دون أن يعنى ذلك إغلاق الباب أمام إمكانية إبداع صيغ أخرى. كما أن تطبيق الديموقراطية فى دولة إسلامية لا يعنى تطبيقها بإيجابياتها وسلبياتها ،كما هى سائدة فى الغرب، بل هناك إمكانية للفرز فى هذا الإطار. ولكن التعارض بين الإسلام و الديموقراطية تقول به عناصر و تيارات علمانية فى الوطن العربى وخارجه، وتقول به كذلك عناصر وحركات إسلامية سلفية وراديكالية. وكلاهما ينطلق من منطلقات تنطوى على كثير من التحيز و الانتقائية سواء بالنسبة لفهم الإسلام بالنسبة للفريق الأول أو فهم الديموقراطية بالنسبة للفريق الثانى. وفى ضوء ذلك يمكن القول بأن مستقبل التطور السياسى فى الوطن العربى يتوقف فى جانب مهم منه على تحقيق المصالحة بين الإسلام و الديموقراطية.

خامسا - الإسلام والمجتمع المدنى :

لقد شاع استخدام مفهوم " المجتمع المدنى " فى الوطن العربى خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين. وهذا المفهوم ليس جديدا، حيث إن له جذوره وامتداداته فى الفكر السياسى والفلسفى الغربى، وكذلك فى الخبرات التاريخية للممارسة السياسية فى الغرب ،وفى مناطق أخرى من العالم. ولقد جاء الاهتمام بالمفهوم على الصعيد العربى فى إطار إحياء المفهوم عالميا، وتزايد الاهتمام به فى التحليل السياسى بصفة عامة، وبالذات فى إطار ما أسماه " صامويل هنتنجتون" بـ " الموجة الثالثة للتحول الديموقراطى "، والتى بدأت من جنوب أوروبا خلال السبعينيات، وامتدت خلال الثمانينيات و التسعينيات لتشمل العديد من بلدان أمريكا اللاتينية و آسيا و أفريقيا و شرق ووسط أوروبا. ففى ظل هذه الموجة كان لقوى و تنظيمات المجتمع المدنى دور مهم فى عملية التحول الديموقراطى فى عديد من الحالات ،وبخاصة فى بعض بلدان شرق ووسط آسيا و أمريكا اللاتينية. كما أن تنامى الحركات الاجتماعية الجديدة فى الغرب مثل حركات وجماعات البيئة والسلام، ومناهضة الأسلحة النووية، ومكافحة التعذيب، وحقوق الإنسان ...إلخ، قد شكل عاملا جوهريا لتزايد الاهتمام بالمفهوم(٩٦).

وقد ظهرت خلال عقد التسعينيات مجموعة من الدراسات العربية و الأجنبية التى سعت للتأصيل لمفهوم المجتمع المدنى، ورصد و تحليل واقع منظماته فى الأقطار العربية، فضلا عن تحليل وتقييم طبيعة علاقته بالدولة من ناحية ،وبعملية التطور الديموقراطى من ناحية أخرى (٩٧) .

وبغض النظر عن تعدد تعريفات المجتمع المدنى وما تثيره قضية التعريف من مشكلات منهاجية و نظرية، فالمؤكد أن التعريف الأكثر شيوعا للمفهوم، والذى يحظى بقبول عدد كبير من الباحثين هو الذى ينظر إلى المجتمع المدنى باعتباره " شبكة التنظيمات التطوعية الحرة التى تملأ المجال العام بين الأسرة و الدولة، وتعمل على تحقيق المصالح المادية و المعنوية لأفرادها و الدفاع عن هذه المصالح، وذلك فى إطار الالتزام بقيم و معايير الاحترام والتراضى و التسامح السياسى والفكرى والقبول بالتعددية والاختلاف و الإدارة السلمية للخلافات و الصراعات ". وبناء على هذا فإن هناك عدة عناصر أو أركان لمفهوم المجتمع المدنى (٩٨): أولها -الركن التنظيمى - المؤسسى، فالمجتمع المدنى يضم مجموعة من التنظيمات ،منها على سبيل المثال : الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية والعمالية، وجماعات المصالح، والجمعيات الأهلية، والاتحادات والروابط والنوادى واللجان والمنتديات الاجتماعية والثقافية والفكرية والعلمية والشبابية والرياضية ،فضلا عن الحركات النسائية والطلابية، والهيئات الحرفية و المراكز البحثية، وغرف التجارة و الصناعة و غيرها.

وثانيها - الفعل الإرادى الحر، حيث إن تنظيمات المجتمع المدنى يؤسسها الأفراد بمحض إرادتهم الحرة ،و ينضمون إليها طواعية. ولذلك فهى تختلف عن الجماعات الإرثية التى ينتمى إليها الفرد

استنادا إلى أسس موروثة تقوم على معايير قرابية أو عرقية أو دينية. كما أنها تختلف عن التنظيمات و المؤسسات الحكومية التى تجسد سلطة الدولة التى تفرض سيادتها و قوانينها على كل من يولدون و يعيشون على إقليمها دون قبول مسبق منهم .

و ثالثها - استقلالية منظمات المجتمع المدنى عن الدولة. وهذا لا يعنى انفصالها عن الدولة ولكن استقلاليتها نسبية، حيث تنشأ تنظيمات المجتمع المدنى فى الأصل بمبادرات من الأفراد و القوى والتكوينات الاجتماعية، كما أنها تتمتع بالاستقلالية فى النواحى المالية والإدارية و التنظيمية ، فضلا عن امتلاكها لهامش من حرية الحركة لا تتدخل فيه الدولة على نحو لا ترتضيه التنظيمات المعنية .

و رابعها - إطار قيمى - أخلاقى يتمثل فى مجموعة القيم والمعايير التى تلتزم بها تنظيمات المجتمع المدنى ، سواء فى إدارة العلاقات فيما بينها، أو بينها وبين الدولة. ومن هذه القيم : التسامح، والقبول بالتعدد والاختلاف فى الفكر والرؤى والمصالح، فضلا عن الالتزام بقيم التنافس و التعاون،واللجوء إلى الطرق السلمية فى إدارة و حل الصراعات والخلافات. وهذا يؤكد على أن المجتمع المدنى ليس متجانسا، بل يضم العديد من التكوينات والتنظيمات ذات الرؤى والمصالح المتعددة التى تقوم العلاقات فيما بينها على أسس من التعاون أو التنافس أو الصراع الذى يتعين حله بأساليب سلمية دون اللجوء إلى العنف أو التهديد باستخدامه .

وعلى الرغم من أن الاتجاه الغالب فى التعريف بمفهوم المجتمع المدنى يؤكد على أنه يتكون من التنظيمات التطوعية الحديثة، غير الإرثية وغير الحكومية، إلا أن الواقع الاجتماعي فى عديد من الدول العربية قد دفع بعض الباحثين إلى التحفظ بهذا الشأن، حيث إن بعض التكوينات التقليدية (القبيلة والعشائرية والطائفية) تلعب أدوارا مهمة فى الحياة السياسية فى دول مثل اليمن و الأردن ولبنان والسودان ودول مجلس التعاون الخليجي وغيرها، سواء فى العملية الانتخابية أو فى رفع المطالب و ممارسة الضغوط على السلطات، بل إنها تلقى بتأثيراتها على كثير من الأجهزة والمؤسسات الرسمية ذاتها. ومن هنا يؤكد هؤلاء الباحثون على صعوبة الحديث عن مجتمع مدنى فى الدول المعنية دون أخذ بعض التكوينات التقليدية فى الاعتبار،حتى وإن كان مفهوم المجتمع المدنى بمعناه الحديث ينطوى فى جوهره على إضعاف دور هذه التكوينات (٩٩) .

وجدير بالذكر أن بعض الباحثين اتجهوا إلى استخدام مفاهيم أخرى فى الإشارة إلى نفس دلالة مفهوم المجتمع المدنى أو بعض جوانبه ومكوناته، ومن هذه المفاهيم على سبيل المثال : المنظمات التطوعية، و المنظمات غير الحكومية، والحياة التشاركية "Associational Life"، والقطاع الثالث؛ باعتبار أن الحكومة بأجهزتها تمثل القطاع الأول، فيما يمثل القطاع الخاص القطاع الثاني (١٠٠). والملاحظ أن هذه المفاهيم تشير جميعها إلى مجال عام يتحرك فيه الأفراد والجماعات فى علاقات

و تفاعلات تعاونية أو تنافسية أوصراعية بعيدا عن سيطرة الدولة أو تدخلها المباشر، ومن خلال تنظيمات تعبر عن مصالحهم و تعمل من أجل تحقيق هذه المصالح و الدفاع عنها .

ويلاحظ أنه مع بداية الاهتمام الجدى بمفهوم المجتمع المدنى فى مطلع التسعينيات،طرح البعض قضية مدى صلاحية المفهوم وحدود ملاءمته للتطبيق فى الواقع السياسى العربى و دراسة النظم السياسية العربية. فهناك من اعترض على استخدام هذا المفهوم استنادا إلى حجج عديدة ،منها: أن هذا المفهوم ارتبط بخبرة التطور السياسى فى المجتمعات الرأسمالية الغربية، وهى خبرة شهدت ثورات صناعية وتكنولوجية وسياسية ومعرفية وثقافية. ونظرا لعدم حدوث ثورات مماثلة لها فى الخبرات العربية، فإنه يصعب سحب المفهوم من بيئته التى نشأ فيها و استخدامه فى بيئة أو بيئات مغايرة لها ظروف و خصوصيات مختلفة. ومن هذه الحجج أيضا أنه لا يوجد مجتمع مدنى بالمعنى الحقيقى فى الدول العربية، فتنظيمات المجتمع المدنى أو بعضها إما غائبة حيث لا يسمح بقيامها فى بعض الدول العربية، أو تعانى من الضعف و الهشاشة فى الدول التى تسمح بقيامها .ويرتبط ذلك فى جانب منه بطبيعة النخب التى تتولى الحكم فى مرحلة ما بعد الاستقلال ؛حيث أقامت نظما سلطوية، عسكرية ومدنية، هيمنت على الاقتصاد والمجتمع فى هذه الدول. وحتى النظم التى سمحت بقيام بعض تنظيمات المجتمع المدنى فقد أخضعتها لجملة من القيود والضوابط؛ مما جعلها فى التحليل الأخير مجرد امتدادات لأجهزة الدولة. كما أن استمرار التأثير المتزايد للتكوينات الاجتماعية التقليدية (العشائرية والقبلية والطائفية) على الحياة السياسية فى عديد من الدول العربية، وشيوع ظاهرة "تريف المدن " فى الوطن العربى بصفة عامة، قد دفع بعض الباحثين إلى تفضيل استخدام مفهوم "المجتمع الأهلى" بدلا من المجتمع المدنى، باعتبار أن الأول لا يقيم تمييزا بين الريف والمدينة،ولا بين التكوينات الاجتماعية التقليدية والتكوينات الاجتماعية الحديثة. وهناك أيضا من أكد على ضرورة التمييز بين المجتمع المدنى التقليدى والمجتمع المدنى الحديث ، استنادا إلى ازدواجية التكوينات الاجتماعية فى الوطن العربى(١٠١).

وبغض النظر عن الحجج سالفة الذكر، فالواقع أن أدبيات عديدة قد تجاوزت مثل هذه التحفظات،واستخدمت المفهوم كأداة نظرية تحليلية فى دراسة الظواهر التى يعبر عنها فى الواقع العربى من ناحية، بل واتخذته كمدخل لتحليل ودراسة بعض قضايا التطور السياسى والاجتماعى فى الدول العربية من ناحية أخرى، وقد ساعد على ذلك عدة عوامل منها : تزايد عدد تنظيمات المجتمع المدنى فى الغالبية العظمى من الدول العربية منذ منتصف الثمانينيات. أضف إلى ذلك أن استخدام مفهوم المجتمع المدنى كمفهوم نظرى تحليلى أو غيره من المفاهيم ذات الطبيعة المماثلة، لا يشترط بالضرورة اكتمال الظواهر التى يعبر عنها فى الدول العربية حتى يتسنى استخدامه، بل إن استخدامه يفيد فى الكشف عن خصوصية المجتمع المدنى فى الواقع العربى، والبحث فى سبل تقوية هذا المجتمع وتفعيله. وأخيرا فإن استخدام المفهوم لا يعنى بأى حال من الأحوال أن يظل الباحث

أسيرا للتعريف القاموسى الاصطلاحى له، بل يمكن أن يطور المفهوم ويضيف إليه انطلاقا من الواقع الذى يقوم بدراسته. وعموما فقد أصبح مفهوم المجتمع المدنى جزءا أساسيا من بنية الخطاب السياسى والأكاديمى المتعلق بالحياة السياسية فى الوطن العربى(١٠٢).ومن هنا تأتى أهمية البحث فى محددات وأبعاد وقضايا العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدنى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين.

وبصفة عامة يمكن تناول هذا الموضوع على مستويين : أولهما - المستوى القيمى والتاريخى، وثانيهما- مستوى الممارسة الاجتماعية والسياسية خلال القرن العشرين. وقبل أن تعرض الدراسة لكل من المستويين بشىء من التفصيل ثمة ملاحظة مهمة يتعين أخذها فى الاعتبار ، وهى أن الدراسة تقارب العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدنى ليس من الناحية المفهومية، وعما إذا كانت الخبرة الإسلامية بجوانبها المختلفة قد عرفت هذا المفهوم أم لا ؛ وذلك نظرا لأن هذه مسألة محسومة، فالمفهوم نشأ وتطور مرتبطا بخبرة التطور السياسى والفلسفى فى الغرب. ولذلك فإن ما يهم الدراسة هنا هو دلالة هذا المفهوم وفحواه، وبالتالى يصبح السؤال هل الخبرة الإسلامية عرفت مفاهيم أخرى تعكس نفس دلالة مفهوم المجتمع المدنى ؟ وهل عرفت مؤسسات وأشكال تنظيمية وممارسات تماثل فى وظيفتها ودورها تلك التى سماها الغربيون بـ" المجتمع المدنى "؟

المستوى الأول - الإسلام والمجتمع المدنى : الأساس القيمى ودلالات الخبرة التاريخية

لقد أشارت الدراسة إلى أن أحد الأركان الأساسية للمجتمع المدنى يتمثل فى الأساس القيمى/ الأخلاقى الذى يستند إليه، والذى تجسده مجموعة من القيم والمعايير مثل: الحرية، والمساواة، والتطوع، والتسامح، والقبول بالتعدد والاختلاف فى الفكر والرؤى والمصالح، فضلا عن قيم التعاون والتكافل والمشاركة وحل الخلافات بالطرق السلمية....إلخ. ولا شك أن هذه المنظومة من القيم موجودة فى الدين الإسلامى، وهو يدعو إلى احترامها والتمسك بها، الأمر الذى قد نشأ مرتبطا بالخبرة الغربية على نحو ما سبق ذكره، إلا أن القيم التى يستند إليها هى من صميم الإسلام ، كما يجسده القرآن والسنة. وهناك العديد من الآيات والأحاديث النبوية التى تؤكد على هذه القيم ، والتى لا يتسع المجال لذكرها .

ويكفى فى هذا المقام الإشارة إلى أنه إذا كان مفهوم المجتمع المدنى يستند إلى القبول بالتعدد والاختلاف فى الرؤى والمصالح والأفكار، فإن الإسلام لا يقر بالتعدد فى أمور فحسب، ومنها مسألة السياسة والحكم ،باعتبار أن التعدد والتنوع سنة من سنن الكون، ولكنه وأكثر من هذا يقر بالتعدد وبالاختلاف فى الدين والمعتقد. أما قيمة التسامح فهى قيمة جوهرية فى الإسلام تصل فى تطبيقها إلى حد العفو عمن قام بارتكاب ظلم فى حق الآخرين. وإلى جانب هذا الأساس القيمى الذى تجسده

الأصول الإسلامية، فإن الخبرة التاريخية الإسلامية تقدم دلالات مهمة بهذا الخصوص. يقول د. على المزروعى : " لم يعرف الإسلام مثيلا لمعسكرات الإبادة الجماعية النازية المنظمة، كما لم يعرف الإسلام احتلالا رافقه إبادة جماعية مثلما فعل الأوروپيون فى الأمريكتين وأستراليا، كما لم يعرف الإسلام مثيلا للتفرقة العنصرية الصارمة التى أقرتها الكنيسة الإصلاحية الهولندية فى جنوب أفريقيا، كما لم يعرف الإسلام مثيلا للعنصرية الوحشية اليابانية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، كما لم يعرف الإسلام مثيلا لحقول الموت فى كمبوديا التى أقامها بول بوت ... كما لم يعرف الإسلام مثيلا للرعب الستالينى المنفذ باسم الخطط الخمسية، كما لا يمكن لأحد أن يلوم الإسلام على الحربين العالميتين الوحيدتين فى تاريخ البشرية، واللتين بدأتا فى أوروپا"(١٠٣).

وإذا كانت البنية التنظيمية والمؤسسية للمجتمع المدنى تتكون من المؤسسات والتنظيمات التطوعية التى تعبر عن مصالح فئات فى المجتمع وتتمتع بنوع من الاستقلالية عن الدولة، فإن الخبرة التاريخية الإسلامية عرفت أشكالا من المؤسسات والكيانات التى أدت أدوارا مماثلة – من حيث الجوهر – لما تقوم به مؤسسات المجتمع المدنى فى العصر الحديث، كما عرفت أنماطا من الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تندرج فى هذا الإطار. وقد اهتم بعض الباحثين بدراسة هذا الموضوع وتأصيله فى الخبرة الإسلامية. وفى هذا الإطار، فقد تم التركيز على إبراز دور ما يسميه البعض بـ " مؤسسات الأمة " التى تميزت عن مؤسسات السلطة، واتسمت بنوع من الاستقلالية عنها فى بعض فترات التاريخ الإسلامى. ومن هذه المؤسسات على سبيل المثال : مؤسسة القضاء، ومؤسسة العلماء، ومؤسسة الإفتاء، ومؤسسة الأوقاف. كما أن الاقليات الدينية والطوائف الحرفية والصوفية والجمعيات الخيرية الإسلامية وغيرها من الكيانات مثلت أشكالا من التكوينات الاجتماعية التى عكست فى سياقها التاريخى جوهر ما اصطلح على تسميته بـ"المجتمع المدنى" (١٠٤).

وإذا كانت بعض المؤسسات سالفة الذكر، والتى مثلت جوهر المجتمع المدنى فى الخبرة التاريخية الإسلامية، وبخاصة مؤسستى العلماء والإفتاء، قد تمتعت بقدر من الاستقلالية عن السلطة فى بعض فترات التاريخ الإسلامى، إلا أن هذه المؤسسات خضعت فى مراحل كثيرة للتطويع والتدجين من قبل الحكام والسلاطين والأمراء، بحيث تم توظيفها فى إضفاء الشرعية الدينية على الحكم وممارسة السلطة؛ مما أثر سلبا على دور هذه المؤسسات وأفقدها استقلاليتها من الناحية العملية ، ولا شك فى أن الخبرات التاريخية المتراكمة لسيطرة الحكام والسلاطين على مؤسسات الأمة وتوظيفها لحساب أهداف ومصالح سياسية، إنما تمثل جذورا تاريخية للاستبداد والتسلط فى العالم العربى والإسلامى فى العصر الحديث.

وفى إطار دراسة العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدنى على الصعيد القيمى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين، فإن هناك مسألة مهمة جديرة بالبحث والتمحيص، وهى الخاصة بتأثير

الإسلام على الثقافة السياسية فى الوطن العربى، باعتبار أن هذه الثقافة تشكل عنصرًا جوهريًا فى حركية المجتمع المدنى ونمط علاقته بالدولة. وفى هذا السياق، يؤكد البعض على أن الإسلام أسهم فى تكريس مجموعة من القيم السلبية فى الثقافة السياسية العربية،مثل : القدرية والتواكل والسلبية والخضوع والطاعة ..الخ؛ مما يجعل هذه الثقافة تشكل معوقًا رئيسيًا لعملية التطور الديموقراطى، ولنمو المجتمع المدنى فى المنطقة. ولذلك يجعل البعض الأخذ بالعلمانية شرطًا ضروريًا لإنجاز تحول ديموقراطى حقيقى فى العالم العربى والإسلامى (١٠٥). ولكن إذا كان صحيحًا أن الثقافة السياسية العربية تتضمن قيمًا لا تتلاءم مع الديموقراطية، إلا أنه من الصحيح أيضًا أن الدين الإسلامى فى أصوله ،كما يعبر عنها القرآن والسنة، لا يعتبر عاملا فى تكوين القيم الثقافية المشار إليها وتحقيق استمراريتها ،حيث إنه يتضمن القيم العليا للديمقراطية ،مثل: الحرية والعدالة والمساواة والمشاركة وحق الأمة فى اختيار الحاكم ومساءلته ...إلخ، بل إنه يرفعها إلى مرتبة التكليف الشرعى على نحو ما سبق ذكره. ولذلك فالأدق القول بأن ممارسات الحكام والسلاطين التى قامت على أساس تعطيل مبدأ الشورى وتوظيف الدين لحساب السياسة من خلال تفسيرات وتأويلات دينية عبر فترات طويلة من تاريخ المسلمين هى التى أسهمت فى خلق وتكريس القيم المعنية فى الثقافة السياسية فى بلاد العرب والمسلمين. كما أن انتشار تصورات شعبية للدين الإسلامى فى صفوف قطاعات اجتماعية واسعة من المسلمين، وهو ما يطلق عليه البعض اسم " الدين الشعبى "أو " التدين الشعبى "قد شكل – ويشكل – عنصرًا جوهريًا بهذا الخصوص (١٠٦).

وصفوة القول: إن مفهوم المجتمع المدنى له دلالاته فى الإسلام على صعيد القيم من ناحية، وعلى صعيد الخبرة التاريخية من ناحية أخرى، حيث عرفت هذه الخبرة جوهر المجتمع المدنى ،ولكن تحت تسميات مختلفة وبأنماط متمايزة من التكوينات والمؤسسات الاجتماعية. كما أن هذه الخبرة تضمنت دلالات وانعكاسات إيجابية وأخرى سلبية من منظور فاعلية المجتمع المدنى واستقلاليته عن الدولة. ولكن إذا كان مفهوم المجتمع المدنى قد تطور فى الخبرة الغربية مرتبطا فى بعض جوانبه بالصراع ضد السلطة الدينية، فإن جوهر هذا المفهوم قد ارتبط فى الخبرة الإسلامية بالدين الذى شكل إطارًا لما أسماه البعض بـ " مؤسسات الأمة ". هذه المسألة لا يمكن فهمها بمعزل عن طبيعة الإسلام وخصوصيته، باعتباره دينًا شاملاً من ناحية، كما أنه لم يعرف السلطة الدينية (الكهنوتية) على نحو ما كان سائدا فى أوروبا من ناحية أخرى. فالسلطة فى الإسلام هى سلطة مدنية، حيث إن الأمة هى التى تختار الحاكم، كما أن استمراره فى منصبه يظل رهنا برضاها، حيث لها حق مساءلته وعزله إذا كانت هناك أسباب توجب العزل، ولكن كل ذلك يأتى فى إطار الالتزام بأسس ومبادئ الشريعة الإسلامية (١٠٧).

المستوى الثاني - العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدني في الوطن العربي خلال القرن العشرين : في أبعاد ودلالات الممارسة الاجتماعية والسياسية:

وفي إطار محاولة استكشاف ورصد أبعاد العلاقة بين الإسلام والمجتمع المدني في الوطن العربي، فإن من المهم تسليط الضوء على ظروف تطور المجتمع المدني. وبصفة عامة يمكن القول بأن التخلف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي الذي ساد في الوطن العربي خلال القرن العشرين، وبخاصة خلال النصف الأول منه، قد حال دون نمو وتطور المجتمع المدني. وهذه مسألة لا يمكن فهمها بمعزل عن الخبرة الاستعمارية وتأثيراتها السلبية في الوطن العربي من ناحية، وسياسات النظم الحاكمة في مرحلة ما بعد الاستقلال من ناحية أخرى. فمن المعروف أن الوطن العربي قد شهد منذ أوائل الخمسينيات موجة من الانقلابات العسكرية التي انتهت بإطاحة النظم الملكية وتأسيس نظم جمهورية في عديد من الدول العربية. وقد قامت النظم الجديدة التي أسسها العسكر بإلغاء الأحزاب السياسية التي كانت موجودة في مرحلة ما قبل الاستقلال، في ظل ما أسماه البعض " بالخطة الدستورية الأولى". كما أخذت هذه النظم بصيغة الحزب الواحد، وتبنت أيديولوجية قومية استندت إلى مقولات وشعارات الحرية والاشتراكية والوحدة العربية وتحرير الأرض. وفي ظل هذه النظم تضخم دور الدولة إلى حد كبير بحيث أصبحت تهيمن على الاقتصاد والمجتمع والثقافة، وذلك من خلال إنشاء قطاع عام ضخم، واتباع أسلوب التخطيط المركزي، والسيطرة على وسائل الثقافة والإعلام(١٠٨).ونظرا لأن الدولة قد أممت المجتمع لحسابها فلم يعد هناك مجال لتطور المجتمع المدني. فالنظم الحاكمة حظرت قيام بعض تنظيمات المجتمع المدني، وأخضعت التنظيمات التي سمح بقيامها لكثير من القيود والضوابط السياسية والقانونية والأمنية والإدارية؛ مما جعلها في التحليل الأخير مجرد امتدادات لجهاز الدولة. ومن الملاحظ أن الدولة لم تتمدد وتهمين على المجتمع في الجمهوريات العربية فحسب، بل حدث ذلك في الملكيات أيضًا وبخاصة في ظل الطفرة النفطية(١٠٩).وخلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين تضافرت مجموعة من العوامل أسهمت في تنامي المجتمع المدني - بدرجات متفاوتة – في عديد من الدول العربية، حيث تزايد عدد تنظيماته بشكل ملحوظ، كما تصاعد الدور السياسي والاجتماعي لدى بعض هذه التنظيمات(١١٠). وقد تزامن مع ذلك تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة، حيث استطاع بعضها أن يقوم بأدوار مهمة على صعيد المجتمع المدني.

وجدير بالذكر أنه خلال عقدي الخمسينيات والستينيات اتجهت النظم العربية الحاكمة إلى ضرب ومحاربة التيارات السياسية والفكرية، فقامت النظم القومية بضرب التيارات الماركسية والليبرالية والإسلامية، كما قامت النظم الملكية بالتصدي للحركات القومية واليسارية؛ مما كرس من ظاهرة غياب المجتمع المدني، أو أدى إلى استمراره في وضعية ضعيفة وهشة في أفضل الأحوال. كما أن نظمًا عديدة جمهورية وملكية قد اتجهت إلى توظيف الدين كمصدر للشرعية السياسية. وقد تنوعت

السياسات والأسـاليب التـى انتهجتـها هـذه النظـم ؛مـن أجـل السـيطرة علـى الديـن وتوظيفـه لحسـاب السياسة. وفى هذا السياق، تلقت جماعة الإخوان المسلمين فى مصـر (تأسسـت عـام ١٩٢٨، وتعتـبر الجماعة الأم لكثير من الحركات الإسلامية التى ظهرت لاحقا)، تلقت ضربات أمنيـة موجعـة خـلال عهد عبد الناصر؛ مما أدى إلى تغييبها عن الساحة لنحو عقدين من الزمان. وقد أكدت دراسات عديدة على أن التعذيب الذى تعـرض لـها الإخـوان وبخاصـة الشـباب منـهم خلـف القضبـان، قد كـان أحـد العوامل الرئيسية التـى أسـهمت فـى خلـق بيئـة ملائمـة لظـهور وانتشـار أفكـار وجماعـات التطـرف والعنف. ومن المؤكد أن كتاب " سيد قطب" الذى يحمل عنوان " معالم فـى الطريـق " ، والـذى يعـد أحد المصـادر الفكرية الرئيسية لكثير من التنظيمات والجماعات الراديكالية التـى سـلكت نـهج العنـف تجـاه النظـم الحاكمـة وتجـاه المجتمعـات فـى بعـض الحـالات، هـذا الكتـاب ومـا يتضمنـه مـن أفكـار وأطروحات هو إفراز لمرحلة القهر المادى والنفسى الذى تعرض له الإخوان (١١١). ولا شك فـى أن تصاعد دور الجماعات الإسلامية الراديكالية خلال الربع الأخـير مـن القـرن العشـرين قـد كـان لـه انعكاساته السلبية على تطور المجتمع المدنى من جوانب عديدة، أبرزها أن النظم الحاكمة اتخذت من صعود دور الحركات الإسلامية ذريعة لتبرير استمرار العمل بقوانين الطوارئ فضـلا عـن إصـدار العديد من القوانين الأخرى التى شكلت فى التحليل الأخير قيـودًا علـى حقـوق المواطنيـن وحرياتـهم، ومن ثم على إمكانية تطور المجتمع المدنى وتفعيل دوره.

وفى ضوء ما سبق، يمكـن القـول بـأن أهـم الخطـوط العريضـة للعلاقـة بيـن الإسـلام والمجتمـع المدنى فى الوطن العربى خلال القرن العشرين ، تتمثل فيما يلى:

١- أن هناك حركات إسلامية رئيسية فى الوطن العربى مثل جماعة الإخوان المسلمين فى كـل من مصر والأردن، قد نشأت بالأساس كجمعيات أهلية، وطبقا للقوانين التى تنظم تأسيس الجمعيـات وعملها. ولذلك فإنه عندما تم حل الأحـزاب السياسـية فـى مصـر عـام ١٩٥٣ لـم يشـمل قـرار الحـل جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها ليست حزبًا سياسيًّا. وقد حدث نفس الشـيء فى الأردن عندمـا تـم حـل الأحـزاب السياسـية عـام ١٩٥٧، ولذلـك ظلـت الجماعـة باعتبارهـا القـوة السياسـية الوحيـدة المشروعة على الساحة الأردنية لأكثر مـن ثلاثـة عقـود مـن الزمـان. وتجـدر الإشـارة إلـى أن نشـأة جماعة الإخوان المسلمين فى مصر كجمعية قد ساعدها خلال المرحلة الاولى لتأسيسـها علـى التمـدد والانتشار فى المجتمع، مما عزز القاعدة الاجتماعيـة للجماعـة التـى أصبحـت تمثـل التيـار الرئيسـى للحركة الإسلامية فى مصر، فضلا عن كونها الجماعة الأم لكثير من جماعات الإخوان خارج مصـر على ما سبق ذكـره. ورغـم تغييـب الجماعـة عـن السـاحة لقرابـة عقديـن مـن الزمـان (الخمسـينيات والستينيات) إلا أنها حافظت على استمراريتها ولم تندثر، بل إن التحولات الفكرية التـى شـهدتها منـذ مطلع السبعينيات قد أسهمت فى صعود دورها الاجتماعى والسياسى من جديد، بحيث أصبحت خلال

الثمانينيات قوة رئيسية على الساحة السياسية، وهو ما تجلى فى النتائج التى حققتها خلال انتخابات ١٩٨٧. أما بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن، فقد استفادت من طبيعة نشأتها كجمعية خيرية، كما استفادت من عملية حظر الأحزاب، ومن علاقتها التعاونية مع النظام – فى معظم الفترات – فى الانتشار وتعزيز وجودها فى المجتمع، وهو ما شكل دعما سياسيا لها منذ مطلع التسعينيات. وقد تجلى ذلك فى النتائج التى حققتها حزب جبهة العمل الإسلامى الذى يعبر عنها بصفة أساسية فى انتخابات ١٩٩٣ ، وهكذا فإن جماعة الإخوان المسلمين فى كل من مصر والأردن لم تتجه إلى الانخراط فى العمل السياسى إلا بعد مرحلة أولى اهتمت خلالها بنشر أفكارها وتعزيز قواعدها الاجتماعية، وذلك من خلال ممارسة العمل الدعوى والاجتماعي والتثقيفي، وهو ما شكل عاملاً مهمًا للتأييد السياسى للإخوان فى الحالتين، وذلك عندما اتجهتا إلى الانخراط فى ممارسة العمل السياسى [١١٢].

٢- أنه فى إطار عملية الانتقال إلى التعددية السياسية التى جرت فى دول عربية عديدة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، فقد ظهرت أحزاب إسلامية فى الدول التى لم تحظر قوانينها ذلك، ومنها اليمن ولبنان والأردن والجزائر (وذلك قبل تعديل الدستور الجزائرى، حيث أصبح يحظر قيام أحزاب على أساس دينى). وبتأسيس أحزاب إسلامية فى بعض الدول العربية بشكل قانونى ومشروع، فقد أصبحت هذه الأحزاب جزءًا من بنية المجتمع المدنى فى الدول المعنية، خاصة وأنه لم يترتب على تأسيسها حدوث فتنة طائفية أو تهديد للوحدة الوطنية فى هذه الدول. ولسنا هنا بصدد تقييم أداء الأحزاب الإسلامية، لكن ما يتعين التأكيد عليه هو أن قوى وتيارات إسلامية أوتستند إلى مرجعيات إسلامية قد قبلت الانخراط فى ممارسة العمل السياسى ،فى ظل الأطر الدستورية والقانونية القائمة فى عديد من الدول العربية، وهو ما يشكل عنصراً مهمًا فى دحض مقولة : إن الإسلام لا يقر التعددية الحزبية، ولا يعرف سوى حزب الله وحزب الشيطان .

٣- أنه فى كثير من الدول العربية وبصدد العديد من القضايا و التطورات قامت أحزاب إسلامية أو أحزاب تستند إلى مرجعيات إسلامية بالتنسيق و التعاون مع أحزاب تمثل تيارات أخرى قومية وليبرالية ويسارية ، من أجل ممارسة نوع من الضغط على النخب الحاكمة للتأثير على توجهاتها وسياساتها بشأن بعض القضايا الداخلية والخارجية. وثمة عشرات من الأمثلة التى تؤكد ذلك فى تجارب التطور السياسى فى بعض النظم العربية خلال العقدين الأخيرين. ويُلاحظ أن جهود التعاون و التنسيق المشار إليها قد ارتبطت فى دول مثل مصر والأردن ببعض القضايا المهمة مثل المطالبة بالإصلاح السياسى بما فى ذلك إصلاح النظام الانتخابى، فضلاً عن التنسيق بشأن مقاطعة استحقاق انتخابى ما احتجاجًا على عدم تجاوب السلطة مع مطالب المعارضة بشأن قضايا معينة، ومن ذلك على سبيل المثال مقاطعة الإخوان ومعظم أحزاب المعارضة لانتخابات عام ١٩٩٠ فى

مصر، ومقاطعة حزب جبهة العمل الإسلامي وأحزاب المعارضة الرئيسية لانتخابات عام ١٩٩٧ في الأردن. كما أن بعض قضايا الصراع العربي – الإسرائيلي قد شكلت – وتشكل – مجالات للتنسيق بين الإسلاميين وغيرهم من التيارات السياسية، وبخاصة فيما يتعلق بمقاومة عملية التطبيع مع إسرائيل. وفى الجزائر، شاركت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أحزابًا وقوى سياسية جزائرية أخرى فى صياغة وثيقة " العقد الوطنى " المعروفة بوثيقة " روما" وتوقيعها فى عام ١٩٩٥، وهو ما أكد استعداد الجبهة للتعايش مع أحزاب تمثل تيارات سياسية وفكرية متعددة (١١٣).

٤- أنه فى بعض الحالات التى لم تسمح فيها السلطات بتأسيس أحزاب على أسس دينية، اتجهت قوى إسلامية فاعلة إلى الانخراط فى العمل السياسى من بوابة التعاون أو التحالف مع أحزاب مشروعة، كما هو الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر ،حيث إنها فى نظر السلطة جماعة محظورة قانونًا، ولذلك شاركت فى انتخابات ١٩٨٤ بالتعاون مع حزب الوفد الجديد، وشاركت فى انتخابات ١٩٨٧ بالتحالف مع حزبى العمل والأحرار، وكانت هى القوة الرئيسية فى التحالف على نحو ما سبق ذكره .وفى ظل هذا الوضع، فقد استطاعت الجماعة أن تفرض نفسها كأمر واقع وكقوة رئيسية على الساحة السياسية. وهو ما دفع النظام إلى تغيير سياسته نحوها منذ مطلع التسعينيات، حيث أصبحت تقوم على المواجهة بدلاً من التسامح، وهو ما تجلى بوضوح فى عديد من الإجراءات السياسية والقانونية والإدارية التى استهدفت الجماعة، فضلاً عن الإجراءات الأمنية ، والتى تمثلت فى عمليات الاعتقال والمحاكمات التى اشتملت عددًا من كوادر الإخوان.

٥- أن بعض الأحزاب والقوى الإسلامية فى عديد من الدول العربية اتجهت إلى تعزيز دورها على صعيد المجتمع المدنى من خلال إنشاء مؤسسات تعليمية وصحية واجتماعية تقوم بتقديم خدماتها لقطاعات من المواطنين ، و بخاصة من الفقراء ومحدودى الدخل بشكل مجانى أو بمقابل رمزى. وعلى سبيل المثال، فقد ظهر هذا التوجه بشكل بارز بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر منذ بداية تأسيسها، حيث أنشأت بعض المدارس و المعاهد النهارية والليلية، كما انخرطت فى أنشطة اقتصادية واجتماعية وطبية عديدة. بل إن فرق الجوالة التابعة للإخوان المسلمين لعبت دورًا هامًا خلال الأربعينيات فى مكافحة بعض الأمراض ،مثل : الملاريا والكوليرا، لدرجة أن وزارة الصحة شكلت فى عام ١٩٤٧ لجنة تنسيق رسمية مع المجلس الأعلى للجوالة فى الإخوان المسلمين لمكافحة وباء الكوليرا الذى اشتد فى الوجه البحرى فى ذلك العام. ومن المفارقات أنه بعد مرور حوالى ٤٥ عامًا على هذه الواقعة، فقد جاء أداء الإخوان فى مواجهة آثار الزلزال الذى ضرب مصر فى أكتوبر ١٩٩٢ ليؤكد على مدى فاعلية الجماعة و قدرتها التنظيمية، فقد بدت أكثر كفاءة من أجهزة الدولة المصرية ذاتها، وبخاصة على المستوى المحلى، وهو الأمر الذى سبب حرجًا للنظام ودفعه إلى اتخاذ إجراء بتحريم جمع التبرعات من قبل أى جهات غير مرخص لها بذلك، وكان

المقصود بذلك الإخوان بصفة أساسية. كما برز هذا التوجه بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن، حيث تمكنت الجماعة من تأسيس شبكة من الهيئات الاجتماعية والمؤسسات الخيرية ؛مما أسهم فى تعزيز شعبيتها وتوسيع قاعدتها الاجتماعية، وهو ما انعكس على حجم التأييد السياسى لها فى الاستحقاقات الانتخابية التى شاركت فيها[١١٤] .كما أن الدور السياسى والعسكرى لحزب الله فى لبنان يرتكز إلى دوره الاجتماعى ،والذى يستند إلى عديد من المؤسسات الاجتماعية و الإعلامية و الاقتصادية التى ترتبط بالحزب بشكل مباشر أو غير مباشر ،ومنها على سبيل المثال:مدارس المهدى والهيئة الصحية الإسلامية ومؤسسة الشهيد وتلفزيون المنار وإذاعة النور ومركز الإمام الخومينى الثقافى ...إلخ [١١٥].

هذا وقد تزايدت أهمية دور الحركات الإسلامية على صعيد تلبية بعض الاحتياجات الأساسية لقطاعات من المواطنين فى عديد من الدول العربية، تزايدت فى ظل تراجع الدول المعنية فى الوفاء بالتزاماتها تجاه مواطنيها، حيث إن سياسات الإصلاح الاقتصادى التى أخذت بها هذه الدول خلال عقدى الثمانينيات والتسعينيات ، والتى تستند إلى تحرير الاقتصاد، والتحول إلى القطاع الخاص، و تقليص الإنفاق العام، وإلغاء أوتخفيض الدعم الحكومى للسلع والخدمات الأساسية، وزيادة الرسوم و الضرائب، وتخلى الدولة عن التزاماتها بشأن التوظيف ...إلخ، هذه السياسات أدت إلى زيادة الأعباء على الفقراء و محدودى الدخل فى معظم الحالات، ومن هنا فقد جاء الدور الاجتماعى لبعض الحركات الإسلامية ؛ليعوض ولو بشكل جزئى عملية انسحاب الدولة وتخليها عن دورها. وبلغة أخرى فإن تقلص الدور الاجتماعى للدولة فى ظل سياسات الإصلاح الاقتصادى فى عديد من الدول العربية قد دفع بعض الحركات الإسلامية إلى سد بعض من المجال العام الذى انسحبت منه الدول بشكل غير منظم من خلال آليات عديدة، مما كرس من شعبيتها[١١٦] .

٦- أن بعض الأحزاب و القوى الإسلامية فى بعض الدول العربية اتجهت إلى تعزيز وجودها على مستوى بعض تنظيمات المجتمع المدنى الفاعلة و المؤثرة، وعلى سبيل المثال فإن جماعة الإخوان المسلمين فى كل من مصر و الأردن اهتمت كثيرًا بالمشاركة فى انتخابات النقابات المهنية ونوادى أعضاء هيئات التدريس فى الجامعات. فخلال الثمانينيات شكل الإخوان الغالبية فى مجالس إدارة عدد من النقابات المهنية المهمة فى مصر مثل : نقابات الأطباء و المهندسين والصيادلة والمحامين، كما كان لهم دور بارز فى نقابات أخرى، فضلاً عن وجودهم فى نوادى أعضاء هيئة التدريس فى عديد من الجامعات المصرية؛ وهو ما دفع النظام إلى اتخاذ إجراءات عديدة منذ مطلع التسعينيات لإنهاء أوتحجيم دور الإخوان فى النقابات المهنية. وقد حدث تطور مماثل بالنسبة للإخوان فى الأردن من زاوية تعزيز دورهم على صعيد النقابات المهنية و الاتحادات الطلابية و غيرها من مؤسسات المجتمع المدنى، ولكن نظرًا لمشروعية جماعة الإخوان فى الأردن و خصوصية علاقتها بالنظام الأردنى، فإنه لم يتم اتخاذ إجراءات مماثلة ضدها لتقليص وجودها على

صعيد المجتمع المدنى على غرار ما حدث فى مصر[١١٧]. وبالإضافة إلى حـالتى مصـر و الأردن ، فإن تجربة الكويت تقدم نموذجًا آخر لتمدد التجمعـات الإسلامية علـى صعيد المجتمـع المدنـى. وقد اتخذت هذه التجمعات تسـميات محـددة فـى أعقـاب تحريـر الكويت، فظـهرت " الحركـة الدسـتورية الإسلامية " المعبرة عـن جماعـة الإخـوان المسـلمين، و" التجمـع الإسـلامي الشـعبى " المعـبر عن الجماعة السلفية، و" الائتلاف الإسلامي الوطنى " المعبر عن الشـيعة. وقـد تنـاولت دراسـات عديدة بالرصد و التحليل دور التنظيمات المعنية علـى صعيد المجتمع المدنـى، سـواء فـى مرحلـة مـا قبل حرب الخليج الثانية أوما بعدها، وذكرت دراسة صدرت عـام ١٩٩٩ أن " عـدد فـروع الجمعيـات و اللجان الدينية التابعة لجماعات الإسلام السياسى ١٢٠ فرع و لجنة تزاول أنشطتها فى جميـع منـاطق الكويت "[١١٨]. ومن المؤكد أن التجمعات الإسلامية ، وبخاصـة الجماعة السلفية كـان لـها دور بـارز خلال فترة الاحتلال العراقى للكويت، حيث قامت الجماعة السلفية بتشكيل " اللجـان الشـعبية " التـى مارست العديد من الأنشطة ذات الصلة بمقاومة الاحتلال[١١٩].

وتجدر الإشارة إلى أنـه إذا كـانت النقابـات المهنيـة قد شكلت أطـرًا و سـاحات للعمـل السياسـى بالنسبة لإخـوان مصـر و الأردن، وإذا كـان النظـام المصـرى قد تحـرك ضـد الإخـوان منذ مطلـع التسعينيات لإنهاء أو تحجيم دورهم فى النقابات المهنيـة، فإنـه خـلال عـام ٢٠٠١ بـرزت مؤشـرات عديدة أكدت اتجاه النظام الأردنى إلى وضع قيود على نشاط النقابات المهنية بما يحـول دون تسـييس العمل النقابى، وذلك على خلفية انتفاضة الأقصى، وتحرك النقابات على صعيد مقاومـة التطبيـع مـع إسرائيل ،ونشر قوائم سوداء بأسماء المطبّعين[١٢٠].

٧- أن الجمعيات الأهلية أو الخيرية الإسلامية تشكل مكونًا هامًا فى بنية المجتمع المدنى فى عديـد من الدول العربية. وهذا أمر وثيق الارتباط بالمبادئ الإسـلامية التـى تحـض علـى التعـاون و التكـافل ومساعدة الفقراء و المحتاجين. وعلى سبيل المثال، فقد أكـدت دراسـة مسـحية للجمعيـات الأهليـة فـى مصـر عام ١٩٩٢ على أن الجمعيات الإسلامية تشكل (٣٥%) من إجمالى الجمعيات الأهليـة. ويمتد نشاط هذه الجمعيات ليشمل العديد من المجالات، مثل : الصحة و التعليم و مسـاعدة الفقـراء ...إلـخ، كما أن العديد منها يتسم بنوع من الفاعلية فى تعبئة التمويل و الوصول إلى قاعدة المجتمع[١٢١]. وفـى الأردن هناك شبكة مـن الجمعيـات الخيريـة الإسـلامية فضـلاً عـن العديـد مـن الـهيئات و التنظيمـات الأخرى ذات الطابع الدينى الإسلامي ، أو التى يغلب على عملها الطابع الإسلامى [١٢٢].وعلـى الرغـم من أن الجمعيات الخيرية الإسلامية تنشأ طبقًا لقوانين الجمعيات المعمول بها فى الـدول العربيـة؛مما يجعلها كيانـات مستقلة أو لها وجودها القانونى المستقل، إلا أن خبرة التطور السياسـى فـى عديـد مـن الدول العربية ،مثل : مصر والأردن أكدت أن أنشطة الجمعيات والهيئات الخيرية الإسلامية أسهمت فى توسيع قاعدة التأييد الشعبى للأحزاب والقوى الإسلامية المعتدلة التى ترفـع شـعار " الإسـلام هـو

الحل " خلال الاستحقاقات الانتخابية. وبلغة أخرى فإن الجمعيات الخيرية الإسلامية شكلت – وتشكل – فى بعض الحالات قاعدة لتأييد الأحزاب والقوى الإسلامية التى تنخرط فى العمل السياسى من خلال قنوات سلمية و مشروعة ،حيث إن الشعارات الإسلامية التى يتم طرحها خلال الانتخابات تستقطب فى الغالب أعضاء الجمعيات المعنية، كما أنه فى بعض الحالات تكون هناك روابط غير مباشرة بين الأحزاب والقوى الإسلامية و الجمعيات الخيرية الإسلامية ،حيث إن بعض العناصر والكوادر من المنتمين إلى أحزاب إسلامية يكون لهم دور فى إدارة بعض الجمعيات بصفتهم الشخصية، كما هو الحال فى الأردن، حيث يشارك الإخوان فى إدارة عدد من الجمعيات الخيرية مثل : جمعية المركز الإسلامى، ونادى اليرموك الرياضى الثقافى الاجتماعى، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم، وجمعية الهلال الأخضر، ولجنة المناصرة الإسلامية للشعب الفلسطينى، والهيئة الإسلامية العالمية للإغاثة الطبية ...إلخ[١٢٣].

وخلاصة القول: إنه على الرغم من ضعف وهشاشة المجتمع المدنى فى معظم الدول العربية ، وذلك بحكم ظروف نشأته و كثرة القيود السياسية والقانونية والإدارية والأمنية التى تفرضها السلطات الحاكمة على تنظيماته، على الرغم من ذلك، فإن الإسلام يشكل عنصرًا مهمًا فى هذا المجتمع، سواء لجهة القيم التى يستند إليها والتى تعتبر من صميم الإسلام، أو لجهة الدور السياسى والاجتماعى للحركات والتنظيمات الإسلامية المعتدلة فى عديد من الدول العربية، أولجهة دور الجمعيات الإسلامية فى إطار النشاط الأهلى. ولا شك فى أن أحد مصادر التوتر والصراع بين النظم الحاكمة والجماعات الإسلامية المعتدلة إنما يتمثل فى تزايد قدرة الجماعات المعنية على الوصول إلى القواعد الاجتماعية الشعبية وتعبئتها ،وبخاصة خلال الاستحقاقات الانتخابية. ومن هنا فإن النظم تحرص على تحجيم نفوذ الأحزاب والجماعات الإسلامية بحيث لا يتجاوز دورها الحدود التى ترسمها السلطة.

وتأسيسًا على ما سبق، فإن الأطروحات التى يقدمها البعض ، والتى تؤكد على أن الإسلام يتناقض مع الديموقراطية ومع تقدم المجتمع المدنى لا أساس لها، وتحتاج إلى إعادة مراجعة فى ضوء دراسة العلاقة بين الإسلام وكل من الديموقراطية والمجتمع المدنى على المستوى القيمى من ناحية، ودراسة خبرة التطور السياسى فى الوطن العربى خلال الربع الأخير من القرن العشرين، والوقوف على حقيقة دور الحركات الإسلامية المعتدلة والجمعيات الخيرية الإسلامية على الصعيدين السياسى و الاجتماعى فى عديد من الدول العربية من ناحية أخرى. وإذا كانت هناك تنظيمات إسلامية رفضت – وترفض – الديموقراطية و المجتمع المدنى فهى بالأساس تنظيمات محدودة وهامشية، حتى إن علا صوت بعضها فى بعض الفترات بسبب لجوئها لممارسة العنف ضد الدولة وأحيانا ضد المجتمع. وبالتالى فإنها لا تعبر عن التيار الرئيسى للحركة الإسلامية فى الوطن العربى، خاصة و أن كثيرًا من التنظيمات المعنية قد اندثر ولم يكتب له الاستمرارية. ومن هنا تأتى

أهمية التمييز والفرز عند دراسة الحركات الإسلامية وعدم وضعها جميعا فى سلة واحدة وإصدار أحكام عامة بشأنها .

سادساً ـ الحركات الإسلامية وبعض القضايا الإقليمية والدولية

لقد شكلت قضايا إقليمية ودولية عديدة ساحات للتفاعل بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى خلال القرن العشرين. ونظرا لأن المجال لا يتسع لتناول هذا الموضوع الواسع بالتفصيل، فإن الدراسة سوف تركز على ثلاث من هذه القضايا، وتعرض للخطوط العريضة لرؤى ومواقف الحركات الإسلامية فى الوطن العربى تجاهها .وتتمثل هذه القضايا فى : الصراع العربى – الإسرائيلى الذى تعتبر القضية الفلسطينية جوهره، وكارثة الخليج الثانية التى تفجرت فى الثانى من أغسطس من العام ١٩٩٠ على أثر احتلال العراق لدولة الكويت ، وما ترتب على ذلك من آثار وتداعيات، وقضية العلاقة مع الغرب.

١ـ الصراع العربى – الإسرائيلى:

تعتبر القضية الفلسطينية هى جوهر الصراع العربى – الإسرائيلى. ولذلك فقد حرصت الحركات الإسلامية (المعتدلة والمتشددة) على طرح رؤاها وتصوراتها بشأن طبيعة الصراع العربى – الإسرائيلى بصفة عامة و القضية الفلسطينية بصفة خاصة. وليس هناك مجال رصد وتحليل رؤى و مواقف تلك الحركات بالتفصيل، خاصة و أن هناك دراسات سابقة تناولتها[١٢٤]. وما يهمنا هو تسليط الضوء على انعكاسات مواقف الحركات الإسلامية من الصراع العربى – الإسرائيلى والقضية الفلسطينية على علاقاتها بالنظم الحاكمة .

وبصفة عامة، يمكن القول : إن هناك عدة عناصر تمثل قواسم مشتركة فى رؤى الحركات الإسلامية للصراع العربى – الإسرائيلى. ومرد ذلك هو استناد الحركات المعنية إلى الدين الإسلامى كمرجعية بهذا الخصوص، وبالذات فيما يتعلق بنظرة القرآن الكريم لليهود. وفى ضوء ذلك، فإن الحركات الإسلامية تنظر إلى " الصراع العربى – الإسرائيلى "وجوهره القضية الفلسطينية على أنه صراع دينى بالدرجة الأولى ليس فقط بسبب الأهمية الدينية للقدس ؛ وإنما لأن فلسطين برمتها وقف إسلامى لا يتعين التفريط فيه ،كما أن وقوعها فى قبضة اليهود هو تجسيد للمواجهة التقليدية بين الشرق المسلم و الغرب المسيحى (الصليبى) ...كما تتفق الحركات المعنية على أن هناك مؤامرة غربية وراء ضياع فلسطين أو تضييع قضيتها، وترى أن الإسلام هو الحل، فلا تحرير لفلسطين إلا بإقامة الإسلام و باتباع الجهاد "[١٢٥]. ورغم وجود هذه القواسم المشتركة بين الحركات الإسلامية إلا أن هناك تباينات و اختلافات بينها بشأن بعض قضايا الصراع وسبل التعامل معه. وتعتبر علاقات الحركات المعنية بالنظم الحاكمة على خلفية مواقف الأخيرة من الصراع واحدة من أهم هذه

القضايا و بخاصة فى الدول المعنية مباشرة بالصراع ، و التى أصطلح على تسميتها بـ" دول الطوق "،ورغم أن هناك عوامل أخرى عديدة أثرت – وتؤثر – فى تحديد طبيعة العلاقة بين الطرفين، إلا أن درجة التباين أو الاختلاف بين رؤى و سياسات النظم الحاكمة من ناحية والحركات الإسلامية من ناحية أخرى، شكلت أحد العوامل المهمة فى رسم حدود ومسارات العلاقة بين الجانبين. وقد برزت عدة نماذج لهذه العلاقة، فهناك النموذج الذى تمثله حالات مصر والأردن و السلطة الوطنية الفلسطينية، حيث رفضت الحركات الإسلامية توجهات وسياسات النظم الحاكمة بشأن الانخراط فى عملية التسوية، مما شكل مصدرًا للتوتر فى العلاقة بين الطرفين. وهناك النموذج اللبنانى، حيث أيدت الدولة اللبنانية المقاومة الوطنية لتحرير الجنوب اللبنانى، والتى شكل حزب الله العصب الرئيسى فيها، وبخاصة بعد توقف المفاوضات على المسارين اللبنانى والسورى. وهناك أيضًا النموذج السورى، حيث لم تعرف سوريا حركة إسلامية معارضة بعد الضربة العسكرية الموجعة التى وجهتها للإخوان المسلمين فى حماة عام ١٩٨٢. لذلك لم تشهد سوريا تجاذبات أو تفاعلات بين السلطة و الحركات الإسلامية سواء بشأن الصراع العربى – الإسرائيلى أوغيره من القضايا مثلما هو الحال فى دول مثل : الأردن، ومصر، ومناطق الحكم الذاتى الفلسطينى.

ففى مصر، عارضت جماعة الإخوان المسلمين زيارة الرئيس السادات للقدس ، وما ترتب عليها من نتائج متمثلة فى توقيع اتفاقيتى كامب- ديفيد و معاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية. وقد دأبت مجلة " الدعوة " التى كانت تصدرها الجماعة على توجيه انتقادات واسعة وحادة للسياسة التى انتهجها نظام الرئيس السادات بشأن التفاوض و السلام مع إسرائيل، وذلك على خلفيه المنطلقات الدينية التى تحكم رؤيتها للصراع مع إسرائيل ولكيفيه التعامل معه. وفى هذا الإطار أكدت الجماعة على موقفها التقليدى بشأن الجهاد ضد إسرائيل، وهو يشمل مجالات عديدة و لا يقتصر على الجهاد المسلح. كما أن ممارسة الجهاد تتطلب إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة وتهيئة المسلم نفسيًا وعقيديًا[١٢٦]. وعلى خلفية موقف الجماعة المعارض لسياسة للنظام، فقد اتجه الأخير إلى التضييق عليها سياسيًا و أمنيًا وبخاصة فى ظل ما أصدره من قوانين استثنائية استهدفت فى المقام الأول تحجيم دور القوى و التيارات المعارضة لسياسته تجاه إسرائيل،ومنها الإخوان المسلمون. ولذلك فقد شملت اعتقالات سبتمبر عام ١٩٨١ عددًا من قيادات الجماعة و كوادرها،إلى جانب عديد من رموز مختلف القوى و التيارات السياسية الأخرى فى مصر. أما الجماعات الراديكالية و بخاصة تنظيم الجهاد و الجماعة الإسلامية، فقد رفضت هى الأخرى اتفاقيتى كامب – ديفيد و معاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية باعتبارها أقرت الاعتراف بشرعية إسرائيل ، و أسقطت فريضة الجهاد. و لذلك فإنه لا بديل عن الجهاد لمواجهة إسرائيل، و هذا الجهاد لن يكون إلا بعد إقامة الدولة الإسلامية ، وهو ما يعنى إعطاء الأولوية لإقامة هذه الدولة باعتبار أنها هى التى ستعلن الجهاد ضد إسرائيل. وهذا التصور يأتى متسقًا مع فكر تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية و الذى يقوم على أساس تكفير

النظم الحاكمة، و استخدام القوة من أجل الإطاحة بها و إقامة الدولة الإسلامية طبقًا للأصول الإسلامية الصحيحة حسبما تتصورها الجماعتان. ومن المؤكد أن سياسة السادات تجاه إسرائيل كانت أحد الأسباب التى دفعت تنظيم الجهاد إلى اغتياله فى أكتوبر ١٩٨١(١٢٧).

ومنذ توليه السلطة فى أعقاب اغتيال الرئيس السادات، انتهج الرئيس مبارك سياسة مزدوجة فى التعامل مع الحركات الإسلامية، حيث سلك نهجًا متشددًا فى التعامل مع الجماعات الراديكالية ونهجًا متسامحًا فى التعامل مع الإخوان. وفى ظل هذا التوجه للنظام الجديد كان للإخوان دورهم فى جهود مقاومة التطبيع مع إسرائيل، وذلك من خلال أساليب ومسالك عديدة، خاصة وأن بروز دور الجماعة على صعيد النقابات المهنية ونوادى أعضاء هيئات التدريس فى الجامعات قد شكل عاملاً مساعدا على ذلك. وخلال التسعينيات تبدلت سياسة النظام تجاه الإخوان، فأصبحت تقوم على مواجهة الجماعة بدلاً من التسامح معها على نحو ما سبق ذكره، وهو ما أدى إلى تحجيم دور الجماعة فى العمل العام.

أما فى الأردن، وعلى الرغم من العلاقة المتميزة التى ربطت بين جماعة الإخوان -منذ نشأتها - و العرش الهاشمى، والتى غلب عليها طابع التعاون وتحقيق مصالح متبادلة للطرفين، إلا أن السياسة،التى انتهجها النظام الأردنى بشأن التفاوض و التسوية مع إسرائيل، و التى انتهت بإبرام معاهدة سلام بين الطرفين فى عام ١٩٩٤ مع إفساح المجال لتطبيع العلاقات بينهما، هذه السياسة شكلت مصدرًا للخلاف بين النظام و الإخوان، حيث عارض الإخوان هذه السياسة مؤكدين على موقفهم التقليدى بشأن رفض الاعتراف بإسرائيل ورفض الصلح معها، و مؤكدين كذلك على أن تطبيق الشريعة الإسلامية، و تحقيق الوحدة و إشاعة الحريات و ديموقراطية هى متطلبات أساسية لمواجهة إسرائيل. وبناء على ذلك فقد طالبت الجماعة وحزب جبهة العمل الإسلامي الذى يمثلها فى الأساس بتوحيد الصفوف من أجل إسقاط الاتفاقية ،كما طالبت النظام بالتراجع عنها باعتبارها تقر بشرعية دولة إسرائيل و تكرس الوجود الصهيونى(١٢٨).

ورغم أن معارضة الجماعة لمعاهدة السلام قد استمرت بأساليب سلمية، إلا أنه على خلفية هذا الموقف و مواقف القوى و التيارات السياسية الأخرى التى عارضت سياسة النظام فى التفاوض مع إسرائيل و توقيع اتفاقية معها، فقد اتجه النظام إلى اتخاذ العديد من الإجراءات القانونية و السياسية والأمنية التى كان من شأنها تضييق الهامش الديموقراطى، حتى يتمكن من تمرير المعاهدة مع إسرائيل، و تحجيم نفوذ القوى المعارضة لها. وقد تضمنت الإجراءات المقصودة تعديل القانون الانتخابى قبيل إجراء انتخابات ١٩٩٣ بفترة وجيزة، بحيث تم الأخذ بنظام " صوت واحد للناخب الواحد "، وكان أحد الأهداف الرئيسية من وراء ذلك هو تقليص نفوذ الإخوان و الإسلاميين المستقلين فى البرلمان، بما يضمن وجود برلمان بأغلبية موالية، يتم بواسطتها تمرير المعاهدة

برلمانيًا. وبالفعل فقد انخفض عدد المقاعد التى حصل عليها الإخوان فى انتخابات ١٩٩٣ مقارنة بانتخابات ١٩٨٩ على نحو ما سبق ذكره. و بالإضافة إلى ذلك فقد تضمنت الإجراءات التى اتخذها النظام لتحجيم القوى المعارضة لمعاهدة السلام مع إسرائيل تضمنت فرض المزيد من القيود على حرية الرأى و التعبير وحق الاحتجاج السلمى(١٢٩). و لكن على الرغم من معارضة الإخوان لمعاهدة السلام، وعلى الرغم من توتر علاقتهم بالنظام على خلفية هذا الأمر، إلا أن العلاقة بين الطرفين فى عهد الملك حسين لم تصل إلى حد القطيعة، حيث ظلت إمكانيات التعايش بين الطرفين قائمة.

ولكن عدم تحقق الأهداف و الآمال التى لوح بها النظام طويلاً فى معرض تبريره للسلام مع إسرائيل من ناحية، و اندلاع انتفاضة الأقصى منذ سبتمبر ٢٠٠٠ من ناحية ثانية، وتصاعد الحرب العدوانية الإسرائيلية ضد الفلسطينيين من ناحية ثالثة، كل هذه العوامل وغيرها كان لها صداها وشكلت عناصر ضاغطة على الدولة الأردنية التى ينتمى أكثر من نصف سكانها من أصول فلسطينية. وفى سياق هذه التطورات فقد تصاعدت الاحتجاجات الجماعية داخل الأردن مؤكدة على دعم الانتفاضة الفلسطينية، ومحتجة على العدوان الإسرائيلى، بل إن هناك من طالب بإلغاء معاهدة السلام المبرمة بين الأردن وإسرائيل، وفتح الحدود بين الأردن والضفة الغربية للمشاركة فى أعمال الانتفاضة ضد الاحتلال الإسرائيلى. وقد شكل الإخوان عنصرًا رئيسيًا فى كثير من الأنشطة الاحتجاجية التى استهدفت دعم الانتفاضة و التنديد بالعدوان الإسرائيلى. ومن هنا تحرك النظام لوضع حد لتلك الأنشطة بما لا يؤدى إلى تفجر الوضع داخل الأردن ،وبخاصة فى ضوء خصوصية الدولة الأردنية من حيث تركيبتها السكانية، وحجم مواردها، وقربها من إسرائيل، وعلاقتها بالولايات المتحدة الأمريكية(١٣٠)وجدير بالذكر أن السلطات الأردنية كانت قد استبقت الأحداث فقامت فى أغسطس عام ١٩٩٩ بإغلاق مكاتب حركة المقاومة الإسلامية (حماس) فى الأردن، مع إبعاد عدد من قادتها إلى خارج البلاد. ومع اندلاع انتفاضة الأقصى تشددت السلطات الأردنية فى تطبيق القانون الذى ينظم الاجتماعات العامة، حتى تضمن إحكام قبضتها على الشارع والحيلولة دون حدوث أى انفلات أو حالة عدم استقرار داخلى على خلفية تطورات الأحداث، ولم تتردد فى استخدام القوة لقمع الاجتماعات والتظاهرات. وعندما اتضح أن القانون المشار إليه غير كاف لتحقيق هذا الغرض، فقد أصدرت الحكومة عام ٢٠٠١، و فى ظل غياب مجلس النواب، قانونًا جديدًا لسد ثغرات القانون القديم بشأن حق القوى السياسية و الاجتماعية فى تنظيم التظاهرات والاجتماعات العامة. وبموجب القانون الجديد فقد أصبح يتعين على الجهة التى ترغب فى تنظيم اجتماع عام أن تحصل على موافقة خطية من محافظ المنطقة التى تنتوى الجهة المعنية تنظيم الاجتماع فيها قبل ثلاثة أيام من الموعد المحدد للاجتماع، و للمحافظ حق قبول أو رفض هذا الطلب، كما أن لوزير الداخلية الحق فى أن يفض بالقوة أى اجتماع تتخلله أنشطة تخل بالأمن العام حتى ولو كان موافقًا عليه رسميًا من قبل. وقد كان المعمول به فى القانون السابق هو أن يكتفى الحزب الذى يرغب فى

تنظيم تظاهرة أواجتماع عام بإخطار محافظ المنطقة ووزير الداخلية بموعد ومكان الاجتماع قبل (٤٨) ساعة من الموعد المحدد، دون أن تكون الموافقة المسبقة للمحافظ شرطا لعقد الاجتماع(١٣١). وبمقتضى هذا القانون يكون النظام الأردنى قد أوجد السند القانونى الذى يتيح لـه منع أو فض أى احتجاجات عامة ينظمها الإخوان أوغيرهم من القوى والتيارات السياسية،سواء على خلفية تطورات انتفاضة الأقصى والحرب الإسرائيلية ضد الفلسطينيين أوبسبب أى قضايا و تطورات أخرى داخلية أوخارجية.

هذا وتقدم العلاقة بين السلطة الوطنية الفلسطينية وحركتى "حماس" و" الجهاد" مثلاً آخر لنموذج المواجهة بين السلطة الحاكمة والحركات الإسلامية على خلفية التباين فى الرؤى والسياسات بشأن التعامل مع الصراع العربى ـ الإسرائيلى، الذى تمثل القضية الفلسطينية جوهره. وبغض النظر عن الأسباب و العوامل التى دفعت منظمة التحرير الفلسطينية إلى الدخول فى مفاوضات سرية مع إسرائيل وإبرام اتفاق أوسلو معها، فالمؤكد أن حركتى "حماس " و" الجهاد" قد رفضتا أوسلو و توابعه، وأعلنتا منذ البداية تمسكهما بخيار المقاومة و الجهاد،باعتبار أن فلسطين كلها وقف إسلامى لا يتعين التنازل عن أى جزء منها. وبالفعل قامت الحركتان بتنفيذ بعض العمليات المسلحة ضد الإسرائيليين فى الوقت الذى كانت فيه السلطة الوطنية الفلسطينية تواصل المفاوضات ـ بشكل متقطع ـ مع إسرائيل بهدف تنفيذ "أوسلو "؛ وهو ما أدى إلى ابرام عدة اتفاقيات تالية بين الجانبين. ولكن فى المحصلة النهائية لم تلتزم إسرائيل بتنفيذ هذه الاتفاقيات؛ وهو ما أدى فى نهاية المطاف إلى اندلاع انتفاضة الأقصى منذ سبتمبر ٢٠٠٠، و كان صاعقها المباشر هو الزيارة التى قام بها زعيم حزب الليكود "آريل شارون" للمسجد الأقصى، الأمر الذى اعتبره الفلسطينيون و المسلمون تدنيسًا للحرم القدسى الشريف. وعلى أثر انتخاب "شارون " رئيسًا للوزراء فى إسرائيل فى فبراير ٢٠٠١، تم تجميد مفاوضات السلام وتصعيد الحرب العدوانية ضد الفلسطينيين، والتى تعددت أساليبها بحيث شملت هدم المنازل و تجريف الأراضى و قصف مقار السلطة الوطنية الفلسطينية باستخدام طائرات و أسلحة أمريكية، وتصفية قيادات و كوادر فى التنظيمات الفلسطينية، واستخدام الرصاص الحى فى مواجهة الفلسطينيين العزل بما فى ذلك الأطفال، فضلاً عن فرض حصار اقتصادى قاس على سكان مناطق الحكم الذاتى الفلسطينى...إلخ . ولا تزال فصول هذه الحرب تتوالى حتى الآن (سبتمبر ٢٠٠١). وتجدر الإشارة إلى أن التصعيد الإسرائيلى فى مواجهة الانتفاضة قد تم فى ظل تراجع اهتمام الإدارة الأمريكية الجديدة (إدارة بوش الابن) بملف الصراع العربى ـ الإسرائيلى، فضلاً على تبنيها لوجهة النظر الإسرائيلية بشأن التعامل مع الموقف الحالى، و القائلة بعدم استئناف المفاوضات قبل أن يتم وقف ما يسميه الإسرائيليون والأمريكيون بـ" العنف " و" الإرهاب" من قبل الفلسطينيين.

ومهما يكن من أمر، فإن ما يـهمنا هنـا هـو تسليط الضوء علـى طبيعـة العلاقات بين السلطة الوطنية الفلسطينية و حركتي " حماس " و" الجهاد" فى ضـوء التطـورات سـالفة الذكـر .وفـى هذا الإطار يمكن التركيز على النقاط التالية:

١ـ أن مماطلـة إسرائيل وعدم التزامـها بتنفيذ الاتفاقيـات التـى أبرمتـها مــع السـلطة الوطنيـة الفلسطينية، جاء ليضفـى نوعًـا مـن الحجيـة علـى رؤى ومواقـف التنظيمـات التـى عـارضت نـهج " أوسلو" باعتباره يقوم على تقديم تنازلات كبيرة لإسرائيل، ولا يحقـق المطـالب المشـروعة للشـعب الفلسطيني. وتعتبر حركتا "حماس " و" الجهاد" فى مقدمة هذه التنظيمات، خاصـة وأن دورهمـا فـى المقاومة المسلحة للاحتلال لم ينقطع فى أعقاب توقيـع اتفاقيـة أوسـلو، وإن كـان قد مـر بفـترات من الكمون، وبخاصـة فى حالات التصعيد الأمنى الذى مارسته أجهزة السـلطة الوطنيـة الفلسطينية ضد الحركتين(١٣٢).

٢ـ أن بعض الاتفاقيات التى أبرمتـها السـلطة الوطنيـة الفلسـطينية مـع إسـرائيل تضمنـت فـرض التزامـات أمنيـة كبيرة علـى السـلطة، وهـى تشـمل إلـى جـانب أشـياء أخـرى التصـدى للجماعـات الفلسطينية التى تمـارس المقاومـة المسـلحة ضـد إسـرائيل و علـى رأسـها حركتـا حمـاس و الجـهاد، واعتقال كوادرها الذين يخططون للعمليات المسلحة و يحرضـون عليها، وتفكيـك هياكلـها التنظيميـة، ونزع أسلحتها، و اعتقال كل من له صلة بأعمال مسلحة ضد إسرائيل. وكثـيرًا مـا تعرضـت السـلطة الوطنية الفلسطينية لضغـوط أمريكية و إسرائيلية لتنفيـذ التزاماتـها الأمنيـة. وعلـى خلفيه ذلك نفـذت أجهزة السلطة العديد مـن أعمـال القمـع ضـد حركتـى "حمـاس " و" الجـهاد"،وبخاصـة فـى أعقـاب العمليـات المسـلحة التـى شـنتها الحركتـان ضـد أهـداف إسـرائيلية. وقـد رصـدت مصـادر وتقــارير فلسطينية وعربية ودولية العديد من الاعتقالات والمحاكمات غير العادلة التى نفذتـها أجـهزة السلطة ضد نشطاء من الحركتين(١٣٣). بل إنه فى بعض الأحيان كـادت أن تحـدث مواجـهات بين الطرفيـن، وهو ما كان يعنى إشعال فتيل حرب أهلية فلسطينية. ولكن ذلك لم يحدث بسبب سياســة ضبط النفس التـى انتهجتـها الحركتـان تجـاه ممارسـات السـلطة ضدهمـا، حيث إن قيـادات بـارزة فـى الحركتيـن اعتبرت أن الدم الفلسطينى خط أحمر، وأن أى اقتتال فلسطيني – فلسطيني فـهو لا يخـدم فـى النهايـة سوى مصالح إسرائيل، ولذلك ناشدوا نشـطاء الحركتيـن بعدم الانـزلاق إلـى مواجـهات مسلحة مـع السلطة. وفى ضوء ذلك فقد أولت السلطة الوطنية الفلسطينية عملية تأسيس وتسليح الأجـهزة الأمنيـة اهتمامًا خاصًا، وقد تزايد عدد هذه الأجهزة بشكل ملحوظ (هناك أكثر من ثمانية أجهزة)؛ مما جعلها تشكل عبئًا علـى الميزانيـة الفلسـطينية المحـدودة، حيث إنـها تلتـهم جانبًـا مـهمًا مـن المســاعدات الخارجية(١٣٤).

٣ـ أن كلاً من حركتي "حماس" و "الجهاد" كان لها دورها فى الانتفاضة الفلسطينية الأولى التى استمرت منذ عـام ١٩٨٧ حتـى عـام ١٩٩٣، وكذلك فـى انتفاضـة الأقصـى التـى اندلعت فـى

سبتمبر عام ٢٠٠٠ و لا تزال تتواصل حتى الآن (سبتمبر ٢٠٠١)،ولا شك فى أن تصاعد العدوان الإسرائيلى على الفلسطينيين و استهداف مقار للسلطة الوطنية الفلسطينية قد وضع السلطة فى مأزق، حيث أكدت هذه التطورات أن خيار التفاوض والتسوية التى تبنته وراهنت عليه قد وصل إلى طريق مسدود بفضل التعنت الإسرائيلى، وهو ما أضفى حجية على خيار المقاومة الذى تبنته "حماس" و" الجهاد" وقوى أخرى و جسدته انتفاضة الأقصى. ولذلك فلم يجد بعض رموز السلطة الوطنية مفرًا من استخدام مفردات من خطاب المقاومة بعد أن تكفلت إسرائيل بتفريغ خيار التفاوض و التسوية من مضمونه. ومن أبرز إيجابيات انتفاضة الأقصى أنها جددت معانى الوحدة الوطنية الفلسطينية التى كثيرًا ما تعرضت للتهديد بسبب ممارسات السلطة الوطنية ضد حركتى "حماس" و"الجهاد" على نحو ما سبق ذكره.

و لكن إذا كان الصراع العربى – الإسرائيلى أوبالأحرى استراتيجية التعامل مع هذا الصراع قد شكلت مصدرًا للخلاف و التأزم بين النظام الحاكم و الحركات الإسلامية فى كل من مصر والأردن، وكذلك بين السلطة الوطنية الفلسطينية وحركتى "حماس" و" الجهاد" ،فإن التجربة اللبنانية تقدم نموذجًا مغايرًا بخصوص تأثير الصراع العربى – الإسرائيلى على العلاقة بين الدولة اللبنانية و" حزب الله" الذى شكل العصب الرئيسى فى المقاومة الوطنية التى انتهت بتحرير الجنوب اللبنانى (ما عدا مزارع شبعا) بعد نحو (٢٢) عامًا من الاحتلال الإسرائيلى، شهد لبنان خلالها الكثير من الاعتداءات الإسرائيلية التى استهدفت فى بعض الأحيان مرافق وبنى تحتية، بل ووصل الأمر إلى حد احتلال العاصمة بيروت عام ١٩٨٢. ولكن تحت ضغط المقاومة اللبنانية وتوالى العمليات الناجحة التى دأب حزب الله على تنفيذها، والتى جعلت الجنوب اللبنانى مصيدة موت للإسرائيليين، وجعلت المستوطنات فى شمال إسرائيل تعيش تحت هاجس أمنى كبير ،تحت ضغط هذه المقاومة اضطرت إسرائيل – ولأول مرة فى مسيرة الصراع العربى – الإسرائيلى – إلى الانسحاب من جنوب لبنان فى مايو عام ٢٠٠٠ دون قيد أو شرط، بل إن انسحابها كان بمثابة هروب من الجنوب، حيث لم يتم الانتظار لحين حلول الموعد الذى سبق وأن حددته الحكومة الإسرائيلية للانسحاب من الجنوب وهو (يوليو ٢٠٠٠)، بل لم تنتظر قوات الاحتلال حتى صدور ترتيبات الأمم المتحدة بشأن هذا الانسحاب. وقد كان لتحرير الجنوب اللبنانى صداه على الساحة الفلسطينية، حيث رسخ من قناعات بعض القوى الفلسطينية،و بخاصة القوى الإسلامية من أن خيار المقاومة هو الكفيل بتحرير الأرض، و أن نظرية "الأمن الإسرائيلى" لا تصمد أمام حرب استنزاف طويلة[١٣٥].

وما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على طبيعة العلاقة بين حزب الله والدولة اللبنانية على خلفية انخراط الحزب فى المقاومة المسلحة للاحتلال. وفى هذا السياق، فإنه من المهم الإشارة إلى عدة نقاط مهمة يتعين أخذها فى الاعتبار ،منها : خصوصية التركيبة الطائفية للمجتمع اللبنانى،

وخصوصية وضع حزب الله فى الجنوب، حتى أن البعض يتحدث عن "دولة حزب الله" فى إشارة إلى امتلاك الحزب لهياكل ومؤسسات سياسية و إعلامية وعسكرية واقتصادية واجتماعية، فضلاً عن ارتباط المقاومة المسلحة فى الجنوب اللبنانى ببعض التوازنات الإقليمية،وبخاصة فيما يتعلق بعلاقة حزب الله بكل من إيران وسوريا اللتين دعمتا نضال الحزب بأشكال مختلفة ولحسابات مختلفة.

وبصفة عامة يمكن القول بأن علاقة "حزب الله" بالدولة اللبنانية قد حكمتها اعتبارات استراتيجية وسياسية عديدة ،أبرزها أن الدولة اللبنانية دعمت خيار المقاومة المسلحة للاحتلال؛ وبالتالى لم تمارس أى ضغط على حزب الله لوقف المقاومة رغم كل الاعتداءات التى تعرض لها لبنان على يد إسرائيل، ورغم الضغوط الأمريكية المتواصلة على السلطة اللبنانية – وعلى سوريا كذلك – لكبح حزب الله. وهذا أمر يتعين النظر إليه فى ضوء خصوصية العلاقة التى تربط لبنان بسوريا، حيث إن هناك أكثر من (٣٠,٠٠٠) عسكرى سورى موجودين على الأراضى اللبنانية، كما أن سوريا ومنذ توقيع اتفاق الطائف عام ١٩٩١ تكاد أن تكون هى الفاعل الرئيسى فى الشأن اللبنانى الداخلى[١٣٦].

وإذا كانت الدولة اللبنانية قد دعمت خيار المقاومة الوطنية التى شكل حزب الله الطرف الأساسى والمؤثر فيها، فإن الحزب لم يعزل نفسه عن التركيبة السياسية البنانية، حيث خاض الانتخابات البرلمانية التى أجريت فى لبنان خلال التسعينيات و أصبح له نواب فى البرلمان؛ وبذلك أصبح جزءًا من هيكل النظام السياسى اللبنانى. كما أن الدولة اللبنانية اتجهت إلى بسط سلطتها على الجنوب المحرر بصفة تدريجية. ولذلك،فإنه فى أعقاب الانسحاب الإسرائيلى من جنوب لبنان، طرحت تساؤلات عديدة عن مستقبل حزب الله الذى ارتبط صعوده وتمدده بمقاومة هذا الاحتلال، وهذا موضوع آخر يخرج تناوله عن إطار هذه الدراسة.

٢- كارثة الخليج الثانية:

تعتبر كارثة الخليج الثانية التى تفجرت فى الثانى من أغسطس عام ١٩٩٠ على أثر احتلال العراق لدولة الكويت و شطبها من على الخارطة، تعتبر من أبرز التطورات التى شهدها الوطن العربى خلال القرن العشرين، وذلك نظرًا لعمق وضخامة ما ترتب عليها من آثار وتداعيات لا يزال الوطن العربى يعانى من بعضها حتى الآن. ولقد شكلت هذه الكارثة ساحة للتفاعل بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى على عدة مستويات. فنظام "صدام حسين" المعروف بعلمانيته ومعاداته للحركات الإسلامية راح يصور معركته مع التحالف الدولى الذى قادته الولايات المتحدة الأمريكية على أنها مواجهة بين الإسلام والغرب، الذى يشن حملة صليبية/استعمارية جديدة للسيطرة على ثروات العرب ومواردهم. وقد كان الهدف من وراء توظيف عنصر الدين فى هذا الإطار هو

الحصول على نوع من التأييد و المساندة الشعبية فى الدول العربية و الإسلامية،باعتبار أن العواطف و المشاعر الدينية تلعب دورًا مهمًا بهذا الخصوص(١٣٧). ومن ناحية أخرى ؛ فقد صدرت فتاوى دينية فى المملكة العربية السعودية أجازت الاستعانة بقوات أجنبية وبغير المسلمين لحفظ أمن المملكة(١٣٨).

وبالإضافة إلى ما سبق فإن كارثة الخليج الثانية قد ألقت بصداها على طبيعة العلاقة بين النظم الحاكمة والحركات الإسلامية فى عديد من الدول العربية. وليس الهدف هنا هو رصد مواقف الحركات الإسلامية فى الوطن العربى تجاه الكارثة، خاصة وأن هناك دراسات سابقة تناولت هذه المواقف بالرصد والتحليل والتقييم (١٣٩)، و لكن ما يهمنا هو البحث فى أنماط التفاعلات بين النظم الحاكمة و الحركات المعينة فى سياق حرب الخليج الثانية بمختلف مراحلها وتداعياتها.

ففى مصر ، أدانت جماعة الإخوان المسلمين من البداية الغزو العراقى للكويت، وطالبت العراق بسحب قواته فورًا، وطالبت بتشكيل قوة عربية / إسلامية للإشراف على هذا الأمر. وإذا كان موقف الجماعة بشأن إدانة الغزو العراقى للكويت قد اتفق مع الموقف الرسمى للدولة المصرية، إلا أن الموقفين افترقا بعد ذلك، ففى الوقت الذى أكدت فيه جماعة الإخوان المسلمين على ضرورة تسوية الأزمة فى إطار عربى / إسلامى، بحيث يتم إغلاق الباب أمام أية محاولة للتدخل الأجنبى فيها، أيد النظام الحاكم مبدأ تحرير الكويت بالقوة، وساند التحالف الدولى الذى شكلته الولايات المتحدة الأمريكية لهذا الغرض، بل وشارك فيه بقوات عسكرية. ولقد كانت فكرة الاستعانة بقوات أجنبية لتحرير الكويت موضع إدانة من قبل جماعة الإخوان المسلمين، حيث رأت منذ البداية الاستعانة بقوات عربية وإسلامية ليس بهدف دخول حرب ضد القوات العراقية، ولكن بهدف الإشراف على تسوية الأزمة بشكل سلمى. كما هاجمت الجماعة قرار الحكومة المصرية بالمشاركة فى التحالف الدولى(١٤٠). و إذا كانت الجماعة قد تبنت موقفًا مغايرًا لموقف النظام ليس بشأن إدانة الغزو ،ولكن بشأن أسلوب التعامل معه، إلا أن هذا الخلاف لم يشكل مصدرًا مباشرًا للصدام مع النظام، و لكن الأرجح أن موقف الجماعة تجاه كارثة الخليج الثانية قد شكل أحد العوامل الخلفية التى دفعت بالنظام إلى تغيير سياسته تجاه الإخوان منذ مطلع التسعينيات، حيث لجأ إلى أسلوب المواجهة بدلاً من سياسة التسامح و المهادنة التى كانت سائدة خلال الثمانينيات على نحو ما سبق ذكره.

وإذا كان إخوان مصر قد أدانوا الغزو فى حينه، و أدانوا بعد ذلك الاستعانة بقوات أجنبية لتحرير الكويت، فإن الإخوان المسلمين فى الأردن تبنوا موقفًا هو أقرب إلى تأييد العراق، حيث لم يدينوا عملية الغزو والاحتلال صراحة، كما طالبوا بتسوية ما أسموه بـ" الخلاف " بين العراق والكويت، أو" عملية دخول القوات العراقية الأراضى الكويتية " بالطرق السلمية وفى الإطار العربى والإسلامى و بعيداً عن التدخل الأجنبى. وتجدر الإشارة إلى أن إخوان الأردن كان لهم دورهم فى

حشد التأييد الشعبى للعراق فى صفوف المجتمع الأردنى، وذلك من خلال تنظيم أنشطة جماهيرية كالتظاهرات و الندوات و غيرها. هذا و قد تزايد تأييد إخوان الأردن للعراق مع تصاعد العمليات العسكرية لقوات التحالف ضده، و راحوا فى بياناتهم يؤكدون على أن الحرب ضد العراق هى حرب صليبية جديدة، كما هاجموا وجود قوات أجنبية على أرض الحرمين الشريفين.[١٤١]

وعند مقارنة موقف إخوان الأردن من كارثة الغزو والاحتلال بموقف النظام أوالموقف الرسمى منها، يمكن القول بأنه كانت هناك قواسم مشتركة بين الموقفين، إلا أن موقف الإخوان فى تأييد العراق كان أكثر وضوحًا، حيث إن حسابات معقدة تتعلق بالجغرافيا والاقتصاد والسكان والصراع العربى – الإسرائيلى هى التى حكمت الموقف الرسمى الأردنى الذى استند إلى عدة أسس، منها : رفض الغزو العراقى للكويت، ورفض الوجود الأجنبى فى المنطقة، مع العمل على حل الأزمة داخل الإطار العربى و الإسلامى من خلال التفاوض و تشكيل قوة عربية / إسلامية تفصل بين الجهتين. وفى هذا السياق فقد تحفظ النظام الأردنى على قرارات مؤتمر القمة العربى فى القاهرة، والتى أدانت الغزو وأكدت سيادة الكويت، واعتبرها السبب فى إجهاض محاولته لتسوية الأزمة فى إطار عربى. وعندما اندلعت عملية عاصفة الصحراء أدان الأردن على الصعيد الرسمى ما اعتبره عدوانًا وحربًا ظالمة على العراق، حيث إن هدفها الأساسى هو تدمير القوة العراقية وتغيير موازين القوة فى الشرق الأوسط[١٤٢].

وبغض النظر عن العوامل و الحسابات التى حكمت الموقف الرسمى للأردن حيال كارثة الغزو والاحتلال، وبغض النظر عن التطورات التى طرأت على هذا الموقف فى مرحلة ما بعد الحرب، فالمؤكد أن موقف كل من النظام والإخوان بهذا الخصوص، قد جاء ليعبر عن نهج التعاون و التوافق الذى ظل هو السمة الغالبة للعلاقة بين الطرفين منذ تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، حتى وإن كان قد تخلل هذه العلاقة بعض مظاهر التوتر والفتور فى بعض الفترات.

وجدير بالذكر أن العلاقات الخارجية لبعض الحركات الإسلامية كان لها تأثيرها فى تحديد مواقفها من كارثة الخليج الثانية. فأحد الأسباب الجوهرية التى طرحها البعض فى تفسير موقف إخوان الأردن الذى عبر عن انحياز واضح للجانب العراقى،هو العلاقة الوثيقة التى كانت تربطهم بنظام "صدام حسين" قبل الأزمة. وبالمقابل فإن موقف إخوان فلسطين و حماس بهذا الخصوص، و الذى غلب عليه طابع التوازن، حيث أدان الإخوان الغزو العراقى للكويت، وطالبوا بانسحاب القوات الأجنبية، على أن تتم تسوية المشكلة فى الإطار العربى و الإسلامى ،كما تجنبت حماس اتخاذ موقف من الأزمة بين العراق والكويت حتى لا تحسب عليها، وركزت على انعكاساتها على القضية الفلسطينية مطالبة بحشد الجهود ضد إسرائيل، هذا الموقف لإخوان فلسطين وحركة حماس أملته ارتباطات الحركتين بالكويت وبقية دول الخليج التى تمثل بالنسبة لهما مصدرًا مهمًا للتمويل المادى

المباشر وغير المباشر المتمثل فى الدعم الذى يحصل عليه الإخوان وحماس من الفلسطينيين العاملين في الدول المعنية، فضلاً عن علاقة إخوان فلسطين بإخوان الكويت(١٤٣).

وفى الكويت، لعبت التجمعات الإسلامية دورًا مهمًا فى مقاومة الاحتلال العراقى، وهو ما عزز من دورها السياسى فى مرحلة ما بعد التحرير، حيث أعلنت ثلاثة تجمعات إسلامية عن نفسها بشكل علني واتخذت لنفسها أسماء محددة، وهذه التجمعات هى : الحركة الدستورية الإسلامية التى تمثل الإخوان، و التجمع الإسلامى الشعبى الذى يمثل الجماعة السلفية، والائتلاف الإسلامي الوطنى الذى يمثل الشيعة. وقد دأبت هذه التجمعات على المشاركة فى الحياة السياسية فى الكويت من خلال خوض الانتخابات، وممارسة العمل البرلمانى، والتحرك على صعيد تنظيمات المجتمع المدنى. وبغض النظر عن تقييم فاعلية الأداء السياسى للتجمعات سالفة الذكر، فالمؤكد أن التيار الإسلامي بروافده المتعددة يشكل قوة رئيسية على الساحة السياسية الكويتية، وقد كان خلال التسعينيات طرفاً فى عديد من القضايا التى كان لها تأثير بارز على التطور السياسى الداخلى(١٤٤).

أما فى المملكة العربية السعودية، وعلى خلفية كارثة الخليج الثانية فقد برزت ظاهرة العراض المرفوعة إلى الملك، وقد كان من أبرزها عريضة يوليو ١٩٩٢، التى وقع عليها حوالى (١٠٧) من علماء الدين. ورغم أن الملك رفض استلام العريضة إلا أنها أشارت إلى العديد من السلبيات وأوجه الخلل فى المجتمع السعودى، كما طالبت بتوفير حرية أكبر لعلماء الدين، وحماية حقوق الإنسان، والكشف عن الإنفاق الحكومى ،والحد من الإسراف فى بناء القصور والمعارض. كما انتقدت العريضة الإنفاق المتزايد على التسليح، و أدانت الوجود العسكرى الأجنبى على الأراضى السعودية. وبالإضافة إلى هذه العريضة فقد سبق لعلماء دين أن وقعوا مع آخرين على عرائض أخرى من هذا القبيل، وهو ما كشف النقاب عن وجود اتجاهات دينية، سنية و شيعية، غير راضية عن مظاهر الفساد و الانحراف و الإسراف وعدم التطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية – حسب تصورها- فى السعودية، ومن ثم فهى تطالب بالإصلاح، وقد انتهجت أسلوبًا سلميًا لرفع مطالبها. وبغض النظر عن طبيعة فهم السلطات السعودية لهذه المطالب و استجابتها لها، فالمؤكد أن كارثة الخليج الثانية أوجدت ظروفًا مواتية لتمكين العناصر و الفئات المعنية من رفع مطالبها. كما أن السلطات السعودية لجأت إلى هيئة كبار العلماء، حيث أصدرت بيانات تدين فيها طرح العرائض، بل إن البيان الذى صدر ردًا على عريضة يوليو ١٩٩٢ وصفها بأنها مضللة وتحرض على الفتنة و العصيان(١٤٥).

وفى ضوء ما سبق، وبالنظر إلى مواقف الحركات الإسلامية فى الدول العربية الأخرى تجاه كارثة الخليج الثانية يمكن القول : إنه على الرغم من أن هناك حركات قد أدانت منذ البداية قيام العراق بغزو واحتلال دولة الكويت،كما هو الحال بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر، إلا أن هناك حركات أخرى لم تدن عملية الغزو والاحتلال بشكل صريح، كما هو الحال بالنسبة لجماعة

الإخوان المسلمين فى الأردن وحركة الجهاد الإسلامي فى فلسطين وحركة النهضة فى تونس. ولكن مع توافد حشود القوات الأجنبية إلى المنطقة واندلاع عملية عاصفة الصحراء بعد ذلك، أصبحت مواقف الغالبية العظمى من الحركات الإسلامية تميل بشكل مباشر أو غير مباشر لصالح العراق، حيث رفضت هذه الحركات تدخل القوات الأجنبية، كما انتقدت بشدة عملية عاصفة الصحراء، حيث اعتبرتها حربًا صليبية جديدة، ومؤامرة استعمارية، ومواجهة بين الغرب و الإسلام. وفى هذا الإطار فقد انتقدت هذه الحركات النظم العربية التى أيدت التحالف الدولى الذى قادته الولايات المتحدة الأمريكية ضد العراق(١٤٦).

وجدير بالذكر أن موقف الحركات الإسلامية التى مالت فى معظمها لصالح العراق قد جاءت فى إطار موجة من التعاطف الشعبى مع العراق فى عديد من الأقطار العربية، وقد تجلى ذلك بوضوح فى المسيرات و المظاهرات الشعبية الحاشدة التى راحت تندد بالحرب ضد العراق، و تطالب بنصرة الشعب العراقى وتقديم العون والمساعدة له .وبغض النظر عن مدى فاعلية التعاطف الشعبى مع العراق و تأثيره فى مجريات الأحداث، فالمؤكد أن الحركات الإسلامية فى عديد من الدول العربية كان لها دور فى حشد هذا التأييد. و السؤال الجوهرى الذى يطرح نفسه هو : ما الذى دفع حركات إسلامية ترفع شعار "الإسلام هو الحل" لتأييد نظام بعثى علمانى خاض حربًا ضد دولة إسلامية لقرابة ثمانية أعوام و نكل بحزب "الدعوة" فى العراق؟.

وفى معرض الإجابة على التساؤل السابق طرحت عدة أسباب:

أولها، الخطاب الدينى الذى طرحه وروّج له نظام " صدام حسين"،وبخاصة مع توافد حشود القوات الغربية للمنطقة واندلاع عملية عاصفة الصحراء. فقد راح الخطاب السياسى والإعلامى العراقى يطرح المسألة على أنها مواجهة بين الإسلام والغرب الصليبى / الاستعمارى، الذى يشن حملة جديدةلاستنزاف ثروات العرب و المسلمين و استعبادهم، كما بدأ يدق على نغمة تدنيس الأماكن المقدسة في السعودية من قبل القوات الأجنبية ...إلخ. ولاشك فى أن هذا النوع من الخطاب – وبغض النظر عن صدقية قائله – قد كان له أثره فى تحريك المشاعر والعواطف الدينية فى عديد من الدول العربية، و بخاصة مع تصعيد العمليات العسكرية ضد العراق، والتى ألحقت أضرارًا كبيرة بالمدنيين والهياكل التحتية(١٤٧).

وثانيها: أن إثارة العراق لقضية تحرير فلسطين، وربط انسحابه من الكويت بانسحاب إسرائيل من الأراضى الفلسطينية المحتلة، و إطلاق عدة صواريخ على إسرائيل، قد أسهم فى تجاوب حركات إسلامية عديدة معه، باعتبار أن قضية تحرير فلسطين و مواجهة إسرائيل والصهيونية هى قضية مركزية بالنسبة لهذه الحركات، وبخاصة فى الأردن و الأراضى المحتلة، كما أسهم فى حشد نوع من التعاطف الشعبى و الجماهيرى مع النظام العراقى، حيث راحت تظاهرات حاشدة فى بعض

الدول العربية مثل: السودان و اليمن و الأردن وغيرها ترفع صورًا للرئيس العراقى .

و ثالثها: أن إثارة العراق لقضايا الفقر وعدم العدالة فى توزيع الثروات فى الوطن العربى، حيث توجد دولة غنية مترفة، ودول أخرى فقيرة، قد أسهمت فى خلق نوع من التأييد الشعبى له فى عديد من الأقطار العربية،وبخاصة فى ظل حساسية موضوع الفقر و عمق تأثيراته فى معظم الدول غير النفطية؛ ومما زاد من أثر هذا العامل هو تركيز الإعلام العراقى على أن أموال النفط العربى توظف لخدمة الغرب والصهيونية العالمية، وأن الحملة العسكرية على العراق هدفها إحكام عملية السيطرة على ثروات العرب والمسلمين. ولاشك فى أن تردى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى عديد من الدول العربية قد جعل قطاعات جماهيرية يعتد بها أكثر حساسية لخطاب النظام العراقى بشأن العدالة فى توزيع الثروات العربية(١٤٨).

وخلاصة القول: إن كارثة الخليج الثانية شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى،سواء لجهة توظيف الدين لخدمة السياسة من خلال الفتاوى السياسية ومحاولات إضفاء طابع دينى على المواجهة بين العراق والتحالف الدولى الذى قادته الولايات المتحدة الأمريكية تحت لافتة تحرير الكويت، أو لجهة مواقف الحركات الإسلامية فى الدول العربية من الكارثة ومدى اتفاقها أو اختلافها مع المواقف الرسمية للنظم الحاكمة، أولجهة إفساح المجال و خلق الظروف أمام بعض العناصر و التجمعات الدينية فى بعض دول مجلس التعاون الخليجى، وبخاصة فى الكويت والسعودية والبحرين لرفع مطالب متعددة بشأن الإصلاح السياسى و المالى و الإدارى واحترام حقوق الإنسان و التطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية حسبما تتصوره هذه العناصر والتجمعات.

٣- العلاقة مع الغرب:

تعتبر قضية العلاقة مع الغرب إحدى القضايا الرئيسية التى شكلت مجالاً للتفاعل بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى، خاصة وأن هذه القضية تعتبر من القضايا المركزية لدى الحركات الإسلامية فى المنطقة. ومن المعروف أن هذه القضية ليست جديدة، بل لها جذورها التاريخية التى تراكمت عبر تطورات كبرى، تمثل أبرزها فى : الفتوحات الإسلامية و الحملات الصليبية، وخبرة الاستعمار الغربى للمنطقة العربية خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والحملات الاستشراقية، فضلاً عما ارتبط بالاستعمار الغربى من إقامة كيان استيطانى دخيل فى المنطقة هو دولة إسرائيل؛ مما جعل الصراع العربى – الإسرائيلى يشكل عنصرًا مهمًا فى صياغة رؤى ومدركات الحركات الإسلامية تجاه الغرب. ثم جاء تصاعد النفوذ الأمريكى، السياسى والعسكرى، فى المنطقة خلال الربع الأخير من القرن العشرين؛ ليمثل حلقة جديدة فى سلسلة التطورات التاريخية التى رسمت حدود وأبعاد وقضايا العلاقة بين الإسلام والغرب(١٤٩).

وليس هناك مجال التناول التفصيلي لهذه القضية الشائكة و المعقدة، ولكن ما ستركز عليه الدراسة هو رصد و تحليل أهم محددات و أبعاد و دلالات العلاقة بين الإسلام و السياسة في الوطن العربي انطلاقا من قضية العلاقة مع الغرب. وفي هذا السياق يمكن تسليط الضوء على عدد من القضايا الفرعية، وذلك على النحو التالي:

أ- ظاهرة التبعية للغرب وتصاعد الحركات الإسلامية المسيّسة في الوطن العربي:

لقد شهد الوطن العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين موجة من الانبعاث الإسلامي أو الإحياء الإسلامي على نحو ما سبق ذكره .وفي إطار هذه الموجة برزت حركات إسلامية مسيسة في عديد من الدول العربية. ورغم وجود بعض الاختلافات و التباينات بين هذه الحركات، إلا أنها جميعًا ترفع شعارات مثل: "تطبيق الشريعة الإسلامية" ، و "الإسلام هو الحل" ، وهو ما يؤكد على مركزية "البديل الإسلامي" بالنسبة لهذه الحركات. ورغم تعدد العوامل والمتغيرات التي تقف خلف هذه الظاهرة، فالمؤكد أن هناك عوامل مرتبطة بالغرب لها تأثيرها البارز في هذا السياق. ومن بين هذه العوامل تشير الدراسة إلى عاملين: أولهما تزايد عمليات الغزو الثقافي الغربي و بخاصة الأمريكي للمنطقة، وبالذات في ظل ثورة الإعلام والمعلومات والاتصالات التي أصبحت تشكل ملمحًا أساسيا لما يُسمى بـ "العولمة" أو "الكونية". وبغض النظر عن تعدد الرؤى والاجتهادات بشأن تقييم هذه الظاهرة وعما إذا كانت تندرج في إطار الغزو الثقافي أوالتفاعل و التواصل الثقافيين، فالمهم هنا ليس الجدل الفكري والأكاديمي بشأن تكييف هذه الظاهرة، ولكن المهم هو رؤية أورؤى بعض الفئات الاجتماعية لانعكاساتها السلبية على المجتمعات العربية و الإسلامية، حيث إن جماعات يعتد بها في هذه المجتمعات ترسخت لديها القناعة بأن هذه الظاهرة بما تحمله من قيم وسلوكيات تشكل خطرًا على الإسلام، وهو ما شكل رافدًا مهمًا في تغذية الصحوة الإسلامية بصفة عامة، وظاهرة الحركات الإسلامية بصفه خاصة. ومن المعروف أن مواقف الكثير من هذه الحركات تجاه الغرب يغلب عليها طابع الرفض والعداء. وهذه المواقف لا تقتصر على الغرب كنظم وسياسات ومصالح، بل تنسحب على الحضارة الغربية برمتها. وهناك العديد من الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع بالتفصيل(١٥٠).

أما العامل الثاني، المرتبط بالغرب، والذي يشكل عنصرًا مهمًا في تفسير تنامي ظاهرة الحركات الإسلامية في الوطن العربيخلال الربع الأخير من القرن العشرين، فيتمثل في تبعية الدول العربية للغرب. ومن المؤكد أن التبعية للغرب هي واقع قائم بالنسبة للغالبية العظمى من الدول العربية، وهي ظاهرة مركبة لها أبعادها ومظاهرها الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والعسكرية والأمنية والثقافية، وهو ما يخلق في نهاية المطاف نوعًا من التبعية السياسية بحيث تصبح الإرادة السياسية للدولة مرتهنة بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى بقوى وأطراف خارجية. وهناك العديد من الدراسات السابقة التي تناولت بالرصد و التحليل مظاهر التبعية وانعكاساتها على الوطن

العربى. وثمة نتيجة مهمة تم التأكيد عليها فى هذا السياق، ومفادها أن ظاهرة التبعية ليست مفروضة من الخارج فحسب، بل هى ترتبط بعوامل ومتغيرات داخلية أيضا، حيث إنه فى عديد من الدول العربية هناك نخب حاكمة و قوى اقتصادية واجتماعية ترتبط مصالحها بعلاقات التبعية مع الغرب، ومن ثم فهى حريصة على استمرار هذه العلاقات، بل و تكريسها على نحوما سبق ذكره. وفى ضوء ذلك أسهمت علاقات التبعية للغرب وما ترتب عليها من آثار وتداعيات، اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، وبخاصة فيما يتصل بظواهر التغريب و العلمنة، أسهمت فى خلق بيئة ملائمة لظهور الحركات الإسلامية ولتنامى دورها السياسى والاجتماعى، حيث أصبحت هذه الحركات التى هى بالأساس حركات اجتماعية وسياسية تستند إلى مرجعيات دينية، أصبحت تشكل العصب الرئيسى للمعارضة السياسية فى عديد من الدول العربيةسواء المعارضة السلمية أوالعنيفة. وفى هذا الإطار فقد أصبح عداء الحركات الإسلامية الراديكالية غير قاصر على النظم الحاكمة فقط ، بل يشمل القوى الغربية التى تقدم لها الدعم والمساندة، باعتبار أن هذه النظم عميلة للغرب وتعمل من أجل تحقيق مصالحه(١٥١).

ب- مدركات الحركات الإسلامية فى الوطن العربى للغرب وانعكاسات ذلك على علاقاتها بالنظم العربية الحاكمة:

إذا كانت ظاهرة تبعية الدول العربية للغرب قد أسهمت فى خلق بيئة ملائمة لتنامى ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة فى الوطن العربى، فالمؤكد أن رؤى ومدركات هذه الحركات للغرب قد شكلت محددا هاما فى رسم حدود علاقاتها بالنظم العربية الحاكمة. وعلى الرغم من وجود بعض التباينات فى رؤى الحركات الإسلامية للغرب، إلا أنه - وبصفة عامة -يمكن القول: إن التوجه السائد فى رؤى ومدركات معظم الحركات الإسلامية للغرب هو الرفض والعداء. فكثير من هذه الحركات يرفض القيم السائدة فى الغرب، والتى تشكل جوهر الحضارة الغربية، باعتبارها تتمركز حول الفردية والإباحية والمادية المفرطة ...إلخ؛ وهو ما أدى إلى انتشار العديد من مظاهر الانحلال الأخلاقى والتفسخ الاجتماعى فى المجتمعات الغربية. وفى ضوء ذلك فإن منظومة القيم السائدة فى الغرب تتعارض مع القيم والمبادئ التى يمثلها الإسلام. كما أن الديموقراطية السائدة فى الغرب، والتى ترتكز إلى العلمانية تتعارض فى نظر الجماعات الراديكالية الإسلامية مع الشورى التى هى مبدأ إسلامى أصيل، و لذلك فهى ترفض الديموقراطية باعتبارها نظاما ابتدعته الدول الغربية الكافرة وتريد فرضه على المسلمين، وترى أن الشورى أكثر اكتمالا من الديموقراطية وتعالج سلبياتها ومساوئها. أضف إلى ذلك أن الحركات المعنية تطرح رؤى و تصورات لحقوق الإنسان تختلف عن تلك السائدة فى الغرب(١٥٢).

وبالإضافة إلى ما سبق ، فإن رؤى الحركات الإسلامية بشأن رفض الغرب أو العداء له إنما هى

محكومة فى جانب هام منها بثلاثة عناصر مهمة : أولها ميراث الخبرة الاستعمارية خلال القرن التاسع عشر و النصف الأول من القرن العشرين. فالغرب فى نظر الحركات الإسلامية هو المستعمر السابق الذى نهب خيرات العالم العربى و الإسلامي، وأوجد الكثير من المشكلات فى ربوعه ،كما سعى لتحطيم أسس ومقومات هويته الإسلامية، وذلك من خلال سياسات فرض لغته وأنماط قيمه وثقافته و تعليمه على شعوب الدول المستعمَرة. وإذا كان الاستعمار التقليدى قد انتهى،فإن الظاهرة الاستعمارية لم تنته، وكل ما حدث هو أن الاستعمار غيّر أساليبه وأشكاله، فبدلاً من الاحتلال العسكرى الصريح و المباشر أصبحت هناك ممارسات استعمارية جديدة تتم من خلال أساليب سلمية مثل: التعليم و الثقافة والإعلام ... إلخ. و فى ضوء ذلك فإن الغرب فى نظر الحركات الإسلامية لا يزال يتآمر على المسلمين، ويعمل من أجل تذويب هويتهم الإسلامية.

أما العنصر الثانى، الذى يحكم نظرة الحركات الإسلامية للغرب فهو دعم ومساندة الغرب لنظم علمانية استبدادية فى الوطن العربى، وذلك لأنها – فى نظر الحركات المعنية – هى نظم عميلة له وتعمل كأدوات لتنفيذ مخططاته مقابل ضمان استمرارها فى السلطة والحكم. ولا يقتصر الأمر هنا على النخب الحاكمة فحسب، بل يشمل النخب الثقافية و الفكرية التى ترفع شعارات العلمانية و التغريب، و تتخذ مواقف تراها الجماعات المعنية معادية أو رافضة للإسلام و المد الإسلامي. ومن هذا المنطلق فإن حركات إسلامية عديدة تبنت منطق الرفض المزدوج، فهي رفضت النظم الحاكمة التى هى عميلة للغرب فى نظرها، بل قام بعضها بتكفير هذه النظم وتبنى خيار العنف لإطاحتها، كما رفضت فى الوقت نفسه الغرب الذى يساند هذه النظم ويدعمها(١٥٣).

أما العنصر الثالث، الذى يشكل محددًا لرؤى الحركات الإسلامية تجاه الغرب فهو موقف الغرب من الصراع العربى – الإسرائيلى. فالاستعمار الغربى بتحالفه مع الصهيونية العالمية هو المسئول عن قيام دولة إسرائيل فى المنطقة. و بعد أفول الاستعمار الأوروبى فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية برز دور الولايات المتحدة الأمريكية على ساحة الصراع، فأصبح حماية أمن إسرائيل وضمان استمرار تفوقها العسكرى على الدول العربية مجتمعة من أبرز أهداف ومرتكزات سياستها فى المنطقة سواء فى مرحلة المواجهة المسلحة بين العرب وإسرائيل أو فى مرحلة التسوية السلمية. وقد شكل الانحياز الأمريكى المطلق لإسرائيل، واتباع الولايات المتحدة الأمريكية سياسة الكيل بمكيالين فى التعامل مع القضايا و المصالح العربية و الإسلامية، شكلا عنصرين مهمين فى صياغة رؤى الحركات الإسلامية تجاه الغرب بصفة عامة ، والولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة، فأصبح الرفض و العداء مكونين رئيسيين فى هذه الرؤى، وبخاصة فيما يتعلق بالحركات الإسلامية الراديكالية. وفى ضوء ذلك فإن الممارسات الأمريكية تجاه كل من ليبيا و السودان والعراق خلال عقدى الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين قد أثارت ردود أفعال شعبية احتجاجية فى عديد من الدول العربية، وكثيرًا ما برز دور الإسلاميين فى هذه الاحتجاجات.

ج- تزايد النفوذ الأمريكي في المنطقة في مرحلة ما بعد حرب الخليج الثانية و تغذية مشاعر العداء للغرب في صفوف الإسلاميين:

لقد كان من أبرز نتائج حرب الخليج الثانية هو تزايد النفوذ الأمريكي السياسي والعسكري في المنطقة، وبالذات في الخليج العربي، حيث أصبحت هناك قوات وقواعد و مخازن أسلحة أمريكية في المنطقة ، خاصة و أن دول مجلس التعاون الخليجي قد جعلت الأولوية في تحقيق الأمن في الخليج لصالح اتفاقياتها الأمنية مع أطراف خارجية ، في مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية. ولا شك في أن تعاظم الدور الأمريكي في الخليج قد أسهم في تعقيد العلاقات العربية – الأمريكية، ففي الوقت الذي تنحاز فيه الولايات المتحدة الأمريكية بشكل مطلق لصالح إسرائيل في صراعها مع العرب،سواء بتقديم الدعم المادي و العسكري لها، أو باستخدام الفيتو في مجلس الأمن ضد أي قرار يمكن أن يشكل مساسًا بها أوممارسة الضغوط علي بعض الدول العربية من أجل تطبيع علاقاتها مع إسرائيل، وفي الوقت الذي مارست – وتمارس – فيه الولايات المتحدة الأمريكية سياسة عدائية تجاه دول عربية ، مثل: ليبيا و السودان و العراق، فإنها تقوم بتوفير الأمن و الحماية لدول عربية أخرى (دول مجلس التعاون الخليجي)، وذلك بحكم ضخامة مصالحها في منطقة الخليج. ونظرًا لتعقد هذا الوضع فقد أصبح من الصعب على العرب تبني سياسة موحدة تجاه أمريكا، فهناك نظم تتسم علاقاتها مع أمريكا بالعداء، ونظم أخرى تعتمد عليها في الحماية و الأمن. ونظرًا لكل فقد تعمقت مشاعر العداء لأمريكا لدى الحركات الإسلامية في الوطن العربي، وقد وصل الأمر إلى حد قيام بعض العناصر و الحركات بشن بعض الهجمات و التفجيرات على مصالح أمريكية في المنطقة على نحو ما حدث في السعودية خلال عامي ١٩٩٥ و ١٩٩٦ (انفجار الخُبر و الرياض على التوالي)، و حادث تفجير المدمرة (كول) في اليمن. وكثيرًا ما حذرت الولايات المتحدة رعاياها من التوجه إلى دول معنية في المنطقة تحسبًا لتعرضهم لمخاطر محتملة. و هكذا فإن النفوذ الأمريكي المتزايد في المنطقة والمعايير المزدوجة التي تطبقها السياسة الأمريكية تجاه المصالح و الأهداف العربية و الإسلامية قد شكلا – ويشكلان - مصدرين مهمين لتغذية مشاعر الرفض و العداء للولايات المتحدة الأمريكية و الغرب بصفة عامة في صفوف الحركات الإسلامية، بل ولدى قطاعات شعبية وجماهيرية في المنطقة. وهو أمر ينعكس بشكل أو بآخر على علاقة النظم الحاكمة بالحركات الإسلامية في عديد من الحالات، خاصة و أن الولايات المتحدة الأمريكية شجعت – وتشجع – النظم الحاكمة على اتخاذ إجراءات أمنية ضد الحركات المعنية دونما فرز أو تمييز بين حركات معتدلة وأخرى متشددة، كما أنها لا تقبل من حيث المبدأ وصول حركة إسلامية إلى السلطة في أية دولة عربية ولو من بوابة الديموقراطية، فهي تفضل نظامًا تسلطيًا بدون إسلاميين على نظام ديموقراطي يفسح المجال لوصول إسلاميين إلى السلطة على نحو ما سبق ذكره.

د- تصاعد موجة العداء للإسلام فى الغرب وانعكاسات ذلك على العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى:

من نافلة القول: إن العداء بين الإسلام والغرب ليس جديدًا،حيث إن له جذوره التاريخية على نحو ما سبق ذكره. ولكن فى أعقاب تفكك الاتحاد السوفييتى السابق وانتهاء دوره كقوة عظمى، تصاعدت موجة جديدة من العداء للإسلام فى الغرب. وقد تمحورت هذه الموجة حول مقولة أساسية مفادها إن الإسلام هو "العدو البديل للغرب" فى أعقاب غياب الخطر الشيوعى. وهكذا حل "الخطر الأخضر" محل "الخطر الأحمر"(١٥٤). وفى هذا السياق فقد نظرت دوائر سياسية و أكاديمية عديدة فى الغرب إلى أن تصاعد ظاهرة الحركات الإسلامية المسيسة فى عديد من الدول العربية إنما يشكل خطرًا على المصالح الغربية بصفة عامة والأمريكية بصفة خاصة فى المنطقة، حيث إن هذه الحركات ترفض التبعية للغرب، كما أن توجهاتها لا تتفق مع المصالح الغربية فى المنطقة.

وقد ارتبطت موجة العداء للإسلام فى الغرب ببعض الرؤى والتنظيرات التى طرحها أكاديميون، مثل: مقولة "فوكوياما" بشأن نهاية التاريخ، والتى يؤكد فيها على الانتصار النهائى للرأسمالية والديموقراطية الليبرالية. يقول " فوكوياما": "إن الديموقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية فى التطور الأيديولوجى للإنسانية والصورة النهائية لنظام الحكم البشرى، و بالتالى فهى تمثل نهاية التاريخ"(١٥٥). وقد شن "فوكوياما" هجومًا حادًا على الإسلام انطلاقًا من تأكيده على وجود تناقض أصيل بين الإسلام والديموقراطية . وهو يقول بهذا الخصوص: "تمكن الإسلام فى الواقع من الانتصار على الديموقراطية الليبرالية فى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامى، وشكل بذلك خطرًاكبيرًا على الممارسات الليبرالية حتى فى الدول التى لم يصل فيها إلى السلطة السياسية بصورة مباشرة"(١٥٦). ويقول أيضًا: "قد لا يكون من دواعى الدهشة أن تكون تركيا هى الديموقراطية الليبرالية الوحيدة فى العالم الإسلامى المعاصر، حيث إنها الدولة الوحيدة التى طرحت التراث الإسلامى جانبًا فى صراحة تامة"(١٥٧).

و بالإضافة إلى أطروحة "فوكوياما" عن نهاية التاريخ، فقد طرح "هنتنجتون" مقولته ذائعة الصيت عن "صدام الحضارات". وقد أصدر كتابًا حول هذا الموضوع أكد فيه على أن الإسلام يشكل خطرًا على الغرب؛ بسبب استمرار الزيادة السكانية فى العالم الإسلامى، وتصاعد الصحوة الإسلامية، وزيادة هجرة المسلمين إلى الغرب، ورفض محاولات الغرب التى تسعى لتأكيد عالمية القيم الغربية، وانتشار الأسلحة غير التقليدية فى العالم الإسلامى، وانتشار الإرهاب، ومعاداة الحركات الإسلامية المتطرفة للغرب...إلخ. وعلى هذا الأساس خلص "هنتنجتون" إلى أن المستقبل سيشهد صدامًا حضاريًا بين الحضارة الغربية و الإسلام. فالإسلام فى نظر الغرب – وحسب رأى "هانتنجتون" – يمثل حضارة مختلفة. كما أن أتباعه يشعرون بتفوق حضارتهم. وبالمقابل فإن الغرب فى نظر الإسلام يمثل حضارة مغايرة، يؤمن أتباعها بتفوقهم و بأنهم أصحاب ثقافة

عالمية، مما يفرض عليهم نشر هذه الثقافة فى العالم. وفى ضوء ذلك فإن نظرة كل طرف للآخر (الإسلام و الغرب) تغذى العداء و الصراع بينهما(١٥٨). وبغض النظر عن مدى حجية أطروحات كل من "فوكوياما" و"هانتنجتون"، خاصة وأنها تعرضت لانتقادات حادة من قبل مفكرين وسياسيين من الغرب و الشرق، بل إن هناك من طرح مقولة وخيار حوار الحضارات بدلاً من صدام الحضارات. بغض النظر عن ذلك فالمؤكد أن أطروحات الرجلين قد تزامنت مع حملات إعلامية وسياسية معادية للإسلام فى الغرب، مما كرّس صورًا نمطية ونماذج مشوهة للإسلام وللفرد المسلم فى ذهن المواطن الغربى العادى، حيث أصبح كلاهما مرادفا للإرهاب والعنف والتعصب ومعاداه العلم و الحداثة و الديمقراطية. وقد أشار "بول فندلى" فى كتابه الذى صدر خلال عام ٢٠٠١، والذى يحمل عنوان "لا سكوت بعد اليوم: مواجهة الصور المزيفة عن الإسلام فى أمريكا" أشار إلى العديد من مظاهر الرؤى و المدركات السلبية المترسخة لدى الأمريكيين عن الإسلام والمسلمين(١٥٩). ولاشك فى أن هذا الواقع سوف يزداد سوءًا فى أعقاب التفجيرات التى وقعت فى الولايات المتحدة الأمريكية فى ١١سبتمبر ٢٠٠١، والتى هزت الهيبة الأمنية للقوة العظمى الوحيدة فى عالم ما بعد الحرب الباردة، كما أصابت الأمريكيين بحالة من الذعر الجماعى و فقدان الثقة، حيث سقطت الأسطورة التى عاشوا عليها طويلا، وهى أن بلادهم حصينة ضد الاختراقات الأمنية. وفى ضوء ذلك، فقد أشارت أصابع الاتهام منذ اللحظات الأولى للتفجيرات إلى أن هناك تنظيمات وعناصر إسلامية هى التى نفذتها. وقد قام الإعلام الأمريكى وجهات أخرى عديدة أمريكية وغير أمريكية بتغذية هذا التصور والنفخ فيه، وذلك قبل ظهور أى نتائج للتحقيقات فيما حدث، وهو ما أسهم فى وقوع العديد من الاعتداءات التى استهدفت عربًا ومسلمين ومنشآت إسلامية فى أمريكا وبعض الدول الأوروبية(١٦٠). وبغض النظر عن هوية الفاعل، وعن طبيعة رد الفعل الأمريكى فالمؤكد أن التفجيرات وتوابعها وما تخللها من حملات مضادة للعرب والمسلمين سوف تعمق من الفجوة بين الإسلام و الغرب. ولاشك فى أن موجات العداء للإسلام والمسلمين فى الغرب قد أسهمت فى فترات سابقة فى تغذية الجماعات والتيارات الإسلامية التى تبنت موقف الرفض والعداء للغرب والموالية له فى العالم العربى و الإسلامى. والسؤال الجوهرى هنا هو: كيف انعكست ظاهرة تصاعد مظاهر العداء للإسلام فى الغرب على العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى؟. وفى معرض الإجابة على هذا التساؤل يتعين فى البداية الإشارة إلى ملاحظتين: أولاهما- أن بعض الدوائر السياسية الغربية وفى محاولة منها لتجنب الحساسيات الشائكة التى يمكن أن يثيرها النقد المباشر للدين الإسلامى، قد دأبت على التمييز بين الإسلام كدين سماوى منزل، والحركات والنظم الحاكمة فى بعض الدول الإسلامية، والتى ترفع شعارات إسلامية وتتبنى مواقف معادية للغرب، وبالتالى فهى تؤكد تقديرها للإسلام كدين سماوى، ولكنها تهاجم النظم والحركات الإسلامية المتطرفة والعنيفة فى نظرها(١٦١). و ثانيتهما- أن هناك كتابًا و مفكرين غربيين قدموا رؤى وأطروحات متوازنة بشأن

العلاقة بين الإسلام والغرب، وقاموا بتفنيد حجج القائلين بالمواجهة بينهما، واعتبروا ذلك خرافة أو وهمًا لا يستند إلى حقائق واقعية(١٦٢). ولكن هذه الرؤى ظلت فى التحليل الأخير تعبر فى معظم الأحوال عن اجتهادات فردية، ولم تتبناها قوى اجتماعية أو تيارات سياسية وفكرية؛ مما جعل الساحة مفتوحة لدعاة العداء والمواجهة بين الإسلام والغرب، وبخاصة فى ظل عمليات الضخ الإعلامى والدعائى المتواصل فى هذا الاتجاه؛ وهو ما خلق حالة أسماها البعض بـ"الإسلاموفوبيا"(١٦٣).

هذا وقد كان لسيادة نظرة معادية للإسلام فى الغرب انعكاساتها على العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى من عدة جوانب:

أولها- أن دولا غربية عديدة، فى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية شجعت نظمًا عربية عديدة على اتباع المسلك الأمنى فى التصدى للحركات الإسلامية المسيسة، وقدمت لها أشكالا من الدعم لتحقيق هذا الهدف. وهكذا فإن الدول تتجاهل الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والخارجية لتنامى الحركات الإسلامية الراديكالية فى عديد من الدول العربية، وبذلك فهى تشجع على تبنى حلول أمنية لظواهر و مشكلات لها جذورها وأسبابها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. كما أن هذه الدول و بخاصة الولايات المتحدة الأمريكية لم تميز بين حركات معتدلة وأخرى متشددة، بل تضع جميع الحركات الإسلامية فى سلة واحدة، وترى أن يتم التعامل معها بطريقة واحدة هى الطريقة الأمنية. وعلى الرغم من ظهور بعض الأصوات والاتجاهات الغربية التى طالبت بتبنى المدخل السياسى و التنموى و نهج الحوار فى التعامل مع الحركات الإسلامية، إلا أنها ظلت فى التحليل الأخير اتجاهات محدودة وغير مؤثرة على صعيد السياسات الفعلية لعديد من الدول الغربية(١٦٤).

وثانيها- أن دولا غربية عديدة وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية مارست ضغوطا على النظم العربية التى أبرمت اتفاقيات سلام مع إسرائيل؛ لكى تقوم بكبح جماح القوى و التيارات المعارضة للتسوية داخل الدول المعنية و بخاصة الإسلامية منها، فضلاً عن التصدى للقوى التى تعارض تطبيع العلاقات مع إسرائيل. وتقدم حالات مصر والأردن والسلطة الوطنية الفلسطينية نماذج معبره بهذا الخصوص، حيث كانت اتفاقيات التسوية فى الحالات الثلاث على حساب الهامش الديموقراطي المحدود؛ مما أسهم فى زيادة حدة التوتر بين النظم الحاكمة وقوى المعارضة وبخاصة المعارضة الإسلامية في الحالات المذكورة، بل إن الأمر كاد أن يتطور إلى حرب أهلية بين السلطة الوطنية الفلسطينية وكل من حركتى حماس و الجهاد؛ بسبب قيام أجهزة السلطة بتصعيد عملياتها الأمنية ضد أعضاء وكوادر الحركتين، وذلك تنفيذًا لالتزاماتها الأمنية التى وقعت عليها فى الاتفاقيات العديدة التى أبرمتها مع الجانب الإسرائيلى بمشاركة من الولايات المتحدة الأمريكية أو

تحت إشرافها.

وثالثها. أن دولاً غربية عديدة و فى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ترفض من حيث المبدأ وصول أية حركة إسلامية إلى سدة السلطة فى أية دولة عربية ؛ وذلك نظراً لأن هذه الحركات لا تتفق مع المصالح الغربية فى المنطقة، كما أن وصول إسلاميين إلى سدة السلطة فى هذه الدولة أوتلك يمكن أن يشكل سابقة بحيث تعقبها حالات أخرى. وقد تجلى ذلك بوضوح فى موقف الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الدول الغربية من انقلاب الجيش على الديموقراطية فى الجزائر، حيث تم إلغاء الانتخابات بعدما أصبح فى حكم المؤكد أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ سوف تفوز فيها بما يؤهلها لتشكيل الحكومة ،ثم تم حل الجبهة الإسلامية ذاتها بعد ذلك. وهو ما يؤكد أن الدول الغربية تفضل استمرار نظم تسلطية استبدادية موالية لها فى المنطقة على نظم ديموقراطية تفسح المجال لوصول إسلاميين إلى السلطة بشكل ديموقراطي، وهو ما يجسد حالة التناقض فى سياسات هذه الدول بين المبادئ و المصالح، فهى تضحى بمبادئ الديموقراطية من أجل مصالحها[١٦٥].

لاشك فى أن رسوخ قناعة لدى الحركات الإسلامية بصعوبة وصولها إلى السلطة من خلال صناديق الاقتراع، إنما يشكل عنصراً مهمّاً فى تغذية نزعات العنف لدى بعض هذه الحركات، وهو ما يؤثر سلبًا على الاستقرار السياسى و الاجتماعى فى عديد من دول المنطقة.

خـاتمـة

مستقبل العلاقة بين الإسلام والسياسة في الوطن العربي: إشـكاليات وتسـاؤلات فـي ضـوء أولـى حروب القرن الحادي والعشرين (الحرب ضد الإرهاب).

لقد أكدت الدراسة على أن الإسلام شكل عنصرًا رئيسيًا على الساحة السياسية في الوطن العربـي خلال القرن العشرين. حيث كان له دوره البارز في حركات التمرد الوطني ومكافحة الاستعمار. كما أن نظمًا حاكمة عديدة اتخذته – وتتخذه – كمصدر لتعديل شرعيتها السياسية، وذلك من خلال مسالك وأساليب عديدة. إضـافة إلى ذلك فإن هناك العديد من الحـركات والتنظيمـات الإسـلامية التـى ظـهرت في الوطن العربي خـلال القـرن العشـرين وبخاصـة خـلال الربـع الأخـير منـه، والتـى رفعـت رايـة الرفض و المعارضة في وجه النظم الحاكمـة؛ ممـا جعـل العلاقـات والتفـاعلات بيـن الجـانبين تمثـل ملمحًا رئيسيًا للتطور السياسي في الوطـن العربـي خـلال النصـف الثـاني مـن القـرن العشـرين. كمـا شكلت – وتشكل – الجمعيات والهيئات الخيرية الإسلامية و الطرق الصوفية عنصرًا مـهمًا فـي بنيـة المجتمع المدني أو الأهلـي فـي الأقطـار العربيـة. وبالإضافـة إلـى ذلـك شـكل الإسـلام متغـيرًا مـهمًا وجوهريًا في معظم القضايا والتطورات الكبرى التي شهدها الوطن العربي خلال القرن العشرين بما في ذلك الصـراع العربي – الإسرائيلي، وحرب الخليج الثانية، والعلاقة مع الغرب، فضلاً عن قضايا و تطورات أخـرى عديـدة مثـل: الديموقراطيـة وعلاقتـها بالشـورى، والعلاقـة بيـن الديـن و الدولـة، ووضع المرأة في المجتمع، وحقوق الأقليات غير المسلمة في الدول الإسـلامية، والعروبـة وعلاقتـها بالإسلام ...إلخ.

وعندما كان يتعين على الباحث أن يختتـم هـذه الدراسـة كـانت الولايـات المتحـدة الأمريكيـة تـدق طبول أولى حروب القرن الحادي والعشرين، وتعمل من أجل بنـاء تحـالف دولـي لشـن هـذه الحـرب ضـد الإرهـاب، وذلـك علـى خلفيـة التفجيرات التـى استهدفت أهدافـًا حيويـة فـي الولايـات المتحـدة الأمريكية في ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والتى أودت بحياة الآلاف. ومهما يكن من أمر فإن شبكة الإرهاب المستهدفة بالحرب - حسب الرؤيـة الأمريكيـة – موجـودة فـي أفغانسـتان وعـدد مـن الـدول العربيـة والإسلامية وبخاصـة تلـك الـدول التـى يجـرى تصنيفـها فـي الولايـات المتحدة الأمريكيـة، و بشـكل رسمي، على أنها دول تدعـم الإرهـاب. ولاشـك فـي أن "الحـرب ضـد الإرهـاب" سـوف يكـون لـها تداعياتها على مستقبل العلاقة بين الإسلام والسياسة فـي الوطـن العربـي. ولـذا فـإن الـهدف هنـا هـو طرح و بلورة بعض القضايا والإشكاليات والتساؤلات بشأن هذه العلاقة. وجديـر بـالذكر أن الحـرب الجاري الإعداد لها ضد الإرهاب، تأتي في سياق مجموعة من المعطيات الأخرى ذات التـأثير علـى مستقبل العلاقة بين الإسلام والسياسة في الوطن العربي، منها على سبيل المثال: أزمة الدولة الوطنية أو القطرية، حيث إن الدولة في عديد من الأقطـار العربيـة تعـاني مـن أزمـة بنائيـة تتعلق بشـرعيتها

السياسية والاجتماعية، وبطبيعة علاقتها بمجتمعها من ناحية ، وبالعالم الخارجي من ناحية أخرى، وبمدى فاعلية أجهزتها ومؤسساتها...إلخ. ومن المعطيات أيضًا الأزمة الاقتصادية والاجتماعية و الثقافية التى تعانى منها دول عربية عديدة و التى أدت إلى تآكل شرعية النظم الحاكمة فيها. وهناك أيضًا استمرار الصراع العربى – الإسرائيلى، وبخاصة فى ظل تعثر عملية التسوية وبروز الأبعاد الدينية للصراع. فضلاً عن تنامي ظاهرة العولمة بأبعادها الاقتصادية والإعلامية والتكنولوجية والثقافية والسياسية، وما تتركه من تأثيرات قائمة – ومحتملة – على الوطن العربى.

وفى ضوء المعطيات السابقة وغيرها يمكن القول بأن الإسلام سوف يستمر عنصرًا فاعلاً ومؤثرًا فى السياسة فى الوطن العربى خلال الأجل المتوسط، وذلك على مستوى حرص النظم الحاكمة على توظيفه كمصدر للشرعية السياسية، ولو بشكل كاريكاتورى وانتهازى. فقد أكدت خبرة القرن العشرين أن ورقة الشرعية الدينية ورقة مهمة بالنسبة لأى نظام سياسى؛ ولذلك سوف تكون النظم الحاكمة حريصة على احتكار هذه الورقة أو على الأقل ضمان ألا تطرحها قوى أخرى معارضة فى وجه هذه النظم. ولذلك فسوف تستمر محاولات فرض سيطرة الدولة على الدين، وتوظيف الدينى لحساب السياسى. كما أن دور الإسلام فى السياسة سوف يستمر من خلال القوى والحركات الإسلامية المعتدلة التى سمحت لها النظم الحاكمة فى بعض الدول بتشكيل أحزاب سياسية، وبالمشاركة فى الحياة السياسية فى ظلال الأطر الدستورية والسياسية القائمة، كما هو الحال فى كل من الأردن واليمن وغيرهما. ولا يتوقع أن يتطور الأمر فى أى من هذه الحالات إلى حد وصول حركة إسلامية إلى السلطة خلال الأجلين القصير والمتوسط، حيث إن النظم ستبقى حريصة على أن تظل مشاركة الإسلاميين ضمن الحدود المرسومة من قبل السلطات الحاكمة. ولذلك فإن أكثر ما يمكن تصوره فى مثل هذه الحالات هو مشاركة الإسلاميين – بحدود معينة – فى حكومات ائتلافية. وما يرجح هذا القول هو أن الحركات المعنية التى قبلت بممارسة العمل السياسى فى إطار النظم القائمة، تراهن على النتائج فى المدى الطويل و تؤمن بمبدأ التدرج فى إقامة الحكم الإسلامي .

أما بالنسبة لمستقبل الحركات الإسلامية الراديكالية، فيمكن القول إن خبرة القرن العشرين ذات دلالة مهمة بالنسبة لهذه الحركات، حيث عانت فى معظمها من عدد من السلبيات وأوجه الخلل، سواء على مستوى الفكر أو التنظيم أو البرامج أو العلاقات فيما بينها أو علاقاتها مع النظم الحاكمة. ولذلك فإن هذه الحركات، وإن كان بعضها قد شكل تحديات لبعض النظم الحاكمة لفترة من الوقت، إلا أن كثيرًا منها تراجع و اندثر تحت وطأة الضربات الأمنية الموجعة التى تلقتها. و إذا كان من غير المستبعد قيام بعض الحركات القديمة بتجديد نشاطها المسلح ضد النظم و ربما ضد المجتمعات، وذلك بعد فترة تكون قد التقطت أنفاسها و أعادت تجميع صفوفها خلالها، وإذا كان من غير المستبعد كذلك ظهور حركات جديدة بأسماء جديدة، إلا أن كل ذلك يتوقف فى جانب منه على عامل أساسى،

وهو مدى نجاح النظم الحاكمة فى مواجهة الأزمة المجتمعية التى تعانى منها دول عربية عديدة، والتى شكلت – وتشكل- مناخا ملائمًا لتفريخ التطرف و العنف سواء بمعناه السياسى أو الاجتماعى. إذن نجاح النظم الحاكمة فى بناء ما يعرف بـ" شرعية الإنجاز" يمثل عنصرًا حاكمًا فى مواجهة معطيات البيئة التى مكنت – وتمكن – الجماعات المعنية من نشر أفكارها و استقطاب بعض الفئات فى صفوفها.

وفى هذا السياق، يمكن القول بأن هناك خمس قضايا ملحة يتعين على النظم الحاكمة التصدى لها إذا ما كانت هناك جدية فى بناء " شرعية الإنجاز ". وهذه القضايا هى : الأزمة الاقتصادية، و سياسات الإصلاح الاقتصادى فى عديد من الدول تحتاج إلى إصلاح. وهناك أيضًا مشكلة العدالة التوزيعية، فالتفاوتات الاقتصادية والاجتماعية الحادة التى تعرفها الغالبية العظمى من الدول العربية تغذى كل أشكال التطرف والعنف و الجريمة. فضلا عن مشكلة الفساد السياسى والإدارى، الذى تحول إلى مؤسسة ضخمة فى عديد من الدول العربية. والمشكلة الكبرى هنا أن الفساد يكمن فى جهاز الدولة ذاته،و تجرى ممارسته من خلال تحالفات وشبكات واسعة بين المال و السلطة. وهناك أيضًا قضية المشاركة السياسية (الحقيقية و ليس الصورية)، فالمؤكد أن إفساح المجال أمام مختلف القوى و الفئات الاجتماعية، بما فى ذلك الحركات الإسلامية المعتدلة، للمشاركة فى الحياة السياسية، من خلال أساليب قانونية وسلمية إنما يخفف من حدة الاحتقان السياسى والاجتماعى فى الداخل. وهناك أيضًا قضية قدرة النظم العربية على تبنى سياسة عربية فعالة للتعامل مع إسرائيل بحيث يتم وضع حد للعربدة الإسرائيلية فى المنطقة . وبدون تحقيق تقدم جدى على صعيد مواجهة القضايا و المشكلات سالفة الذكر، فإن دولا عربية عديدة سوف تظل عرضة لدورة جهنمية من العنف و العنف المضاد الذى يمكن أن تمارسه قوى إسلامية أو غير إسلامية. وفى ضوء ذلك فإنه لا يمكن للدول المعنية أن تحقق نجاحات ملموسة على صعيد مواجهة المشكلات و التحديات المذكورة دون القيام بعملية جادة للإصلاح السياسى و الإدارى و القانونى وإصلاح آليات عملية صنع السياسات العامة و عملية تنفيذها؛ بما يؤدى فى النهاية إلى رفع كفاءة أجهزة الدولة وزيادة فاعلية مؤسساتها. وذلك هو التحدى الحقيقى الذى يواجه النخب العربية الحاكمة فى الوقت الراهن.

وقبل رصد الانعكاسات المحتملة لأولى حروب القرن الواحد و العشرين – حسب الوصف الأمريكى الرسمى – على العلاقة بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى، فإنه يتعين فى البداية تسجيل عدد من الملاحظات : أولاها- أنه منذ اللحظة الأولى للتفجيرات بدأت أصابع الاتهام على المستويين- الرسمى وغير الرسمى – فى الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها، تشير إلى أن عناصر وتنظيمات إسلامية هى التى تقف خلف التفجيرات، وهى تتمحور حول " أسامة بن لادن " وتنظيمه المعروف بـ " تنظيم القاعدة "، والذى يوجد مركزه فى أفغانستان، وبذلك أصبحت أفغانستان هى الهدف الرئيسى للحرب، وذلك قبل أن تتوفر أى أدلة قاطعة على تورط (بن لادن) فى

التفجيرات. و ثانيتها- أنه على خلفية الأحداث تصاعدت موجة من العداء ضد العرب والمسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية ، إلى درجة أن بعض المسئولين في هذه الدول و إدراكا منهم لخطورة النتائج التي يمكن أن تترتب على ذلك ناشدوا مواطنيهم تجنب مثل هذه الأفعال، وأكدوا على ضرورة التمييز بين الإسلام كدين سماوى لا يقر الإرهاب، و ممارسات بعض التنظيمات الإسلامية التي تسئ إلى مبادئ هذا الدين. وثالثتها- أن جهات عديدة وفي مقدمتها إسرائيل استغلت الأحداث وراحت تمارس تحريضًا على نطاق واسع ضد العرب و المسلمين .ورابعتها- في الوقت الذي قررت فيه الولايات المتحدة الأمريكية خوض حرب ضد الإرهاب، وراحت تحشد تحالفًا دوليًا تقوده لهذا الغرض، فإن أهداف الحرب و مجرياتها بدت غير محددة و غامضة حتى تاريخ الانتهاء من كتابه هذه السطور. فالحرب حسب التصور الأمريكي الرسمي سوف تستهدف أفغانستان بصفة أساسية – حتى و إن سلمت حركة طالبان أسامة بن لادن – ولكنها لن تقتصر عليها، وهو ما يعنى أنها ستشمل دولاً أخرى يوجد بها شبكات إرهابية حسب التعريف الأمريكي لمفهوم الإرهاب. والمشكلة هنا أن معظم الدول المرشحة لذلك هي دول عربية و إسلامية، وكأن الإرهاب الذى تريد الولايات المتحدة الأمريكية شن حرب ضده هو حكر على العالم العربي والإسلامي، بل إن الرئيس بوش نفسه اعتبرها في أحد أحاديثه حربًا صليبية؛ مما يذكر بكل ميراث الكراهية و العداء بين الإسلام و الغرب. وخامستها- أن الولايات المتحدة الأمريكية مارست ضغوطًا على دول عربية و إسلامية عديدة و قدمت إغراءات لدول أخرى لضمها إلى التحالف، وذلك لتوفير شرعية عربية و إسلامية لحرب قد تمتد لتستهدف دولاً إسلامية و عربية بدعوى وجود شبكات إرهابية على أراضيها، رغم أن هناك جماعات متطرفة موجودة في عديد من دول العالم بما في ذلك أمريكا نفسها و كثير من الدول الأوروبية ودول أمريكا اللاتينية وآسيا. ومهما يكن من أمر، فالمؤكد أن دولاً عربية وإسلامية عديدة سوف تنضم إلى التحالف بأشكال مختلفة و لأسباب مختلفة، وبخاصة تلك الدول التي تربطها علاقات وثيقة بالولايات المتحدة الأمريكية، والتي يوجد قوات أو قواعد أو مخازن أسلحة أمريكية على أراضيها. والمشكلة أن الأمريكيين لم يهتموا كثيرًا بما تطالب به بعض الدول من تقديم أدلة دامغة على تورط " بن لادن " في الأحداث قبل شن حرب كاسحة على دولة إسلامية فقيرة و مدمرة. كما لم يهتموا كثيرًا بتحديد ماذا يقصدون بالإرهاب الذى سيقودون حربًا ضده. بل أكثر من هذا أن الإدارة الأمريكية تعاملت مع دول عديدة بمبدأ " إما مع أو ضد "، فإن لم تكن مع التحالف ، فأنت ضده و مع الطرف الآخر .وبصفة عامة يبقى طابع الغموض و التخبط هو المسيطر على رد الفعل الأمريكي. فالأسماء التي تم الإعلان عنها باعتبار أن أصحابها هم المتهمون بخطف الطائرات وإحداث التفجيرات – ومعظمها أسماء لمواطنين عرب – اتضح أن بعضها غير صحيح و أن أصحابها لا يزالون أحياء يرزقون في بلادهم. وعندما طلبت بعض الدول من الأمريكيين تقديم أدلة على تورط (بن لادن) في التفجيرات كان الرد الرسمي أن (بن لادن) مطلوب

فى قضايا عديدة سابقة. وعندما تساءل البعض عن أهداف الحرب المحتملة و شكلها ونطاقها كان الغموض هو سيد الموقف. ويبدو أن الولايات المتحدة الأمريكية تريد من التحالف توفير غطاء دولى وشرعية عربية وإسلامية لما تسميه " الحرب ضد الإرهاب " بكل ما ينطوى عليه ذلك من مشاركات فى عمليات عسكرية، وتقديم الدعم اللوجيستى و المعلومات الاستخبارية، فضلاً عن المساهمة المالية فى تكاليف الحرب. ونظرًا لكل ذلك فإن مسألة تشكيل التحالف على النحو الذى تريده الولايات المتحدة الأمريكية تبدو ليست سهلة فى ظل عدم وضوح أهدافه وغموض فكرته؛ وهو ما دفع ببعض الدول إلى طلب المزيد من الإيضاحات و المعلومات قبل إقرار مواقف نهائية بهذا.

ولكن بغض النظر عن سيناريو الحرب الجارى الإعداد لها حاليًا و طبيعتها، وبغض النظر كذلك عن حسابات و مواقف الدول العربية من التحالف الجارى تشكيله حاليًا، فالأرجح أنه ستكون هناك عمليات عسكرية كبيرة ضد أفغانستان بالأساس و دول أخرى فى المنطقة، وما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على الانعكاسات المحتملة للحرب ضد الإرهاب على العلاقة بين الإسلام والسياسة فى الوطن العربى. وفى هذا السياق يمكن الإشارة إلى عدد من النقاط :

أولاها- أنه على خلفية الأحداث، وفى إطار سعي الولايات المتحدة الأمريكية لحشد تحالف دولى ضد الإرهاب، بدأت بواكير " حرب الفتاوى الدينية " فى الوطن العربى، حيث إن بعض الجماعات والحركات الإسلامية مثل جماعة الإخوان المسلمين فى الأردن أصدرت فتاوى تحرم التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية فى حرب ضد أية دولة إسلامية. وبالمقابل فإن مشاركة دولة مثل المملكة العربية السعودية فى التحالف بشكل مباشر لابد و أن تستند إلى مرجعية دينية؛ ولذا فمن المرجح فى مثل هذه الحالة صدور فتوى أو بيان من هيئة كبار العلماء يجيز المشاركة. وهكذا، فإن الحرب و تداعياتها سوف تمثل ساحة لتوظيف الدين فى خدمة السياسة من قبل نظم حاكمة وحركات إسلامية، وهو ما يشكل إعادة إنتاج لواحدة من أكبر العلل فى تاريخ المسلمين، حيث يتم تطويع الدين لحساب السياسة.

وثانيتها- أن الحرب ضد أفغانستان، والتى ستكون حربًا كبيرة على الأرجح سوف تؤدى فى الغالب إلى إثارة المشاعر الدينية على المستوى الشعبى فى العالم العربى و الإسلامى؛ وهو ما يعنى تصاعد الاحتجاجات و التظاهرات التى ستندد بالحرب، وبالدول المشاركة فى التحالف إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية، وبخاصة فى ظل تصاعد الاتجاهات التى تصور المواجهة على أنها مواجهة بين الإسلام و الغرب. والأرجح أن الاحتجاجات التى ستنخرط فيها حركات إسلامية وقوى سياسية أخرى فى الوطن العربى سوف تزداد مع تصاعد احتجاجات الإسلاميين فى دول إسلامية غير عربية، مثل: إندونيسيا و باكستان وغيرهما. وفى هذا السياق، فمن المحتمل أن تكون علاقة النظم العربية بالحركات الإسلامية المسيسة عرضة لمزيد من التوتر وربما التدهور فى حالة

التباين بين موقف الطرفين من التحالف الدولي و الحرب. والأرجح أن تتجه النظم التي ستشارك في التحالف إلى تصعيد عمليات القمع ضد الحركات الإسلامية و غيرها من القوى والتيارات التي ستعلن رفضها للحرب واحتجاجها على مشاركة النظم المعنية فيها، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. وسوف يصبح الأمر أكثر تعقيدًا في حال امتداد نطاق الحرب أو العمليات العسكرية ليشمل دولاً عربية، خاصة وأن هناك دولاً مصنفة أمريكيًا على أنها تدعم الإرهاب أو إرهابية .

وثالثتها- أن استمرار الحرب لفترة طويلة نسبيًا، وامتدادها لتشمل دولاً أخرى غير أفغانستان، وتزايد أعداد الضحايا و الخسائر الناجمة عنها، وبخاصة في حالة استخدام أسلحة نووية فيها، كل ذلك و غيره سيشكل عنصرًا مهمًا في خلق بيئة ملائمة لبروز عناصر و حركات إسلامية متشددة قد تنخرط في ممارسة العنف ضد أهداف و مصالح الولايات المتحدة الأمريكية وشركائها في التحالف في المنطقة، كما يمكن أن تستهدف هذه الجماعات نظمًا عربية، سواء لمشاركتها في التحالف أو لعدم تحركها لوقف الحرب. وهكذا، فإن اللجوء إلى الحرب للقضاء على الإرهاب حسبما تتصوره الولايات المتحدة الأمريكية سوف يسهم في زيادة حدة الاحتقان السياسي والأمني في عديد من الدول العربية، وسوف يكون على حساب الهامش الديموقراطي المتاح في بعض هذه الدول .

ورابعتها- أنه مهما حاول بعض الساسة الغربيين التأكيد على أن المواجهة لا تستهدف الإسلام، فالمؤكد أن " الحرب ضد الإرهاب " وتوابعها وما رافقها من عمليات شحن إعلامي ودعائي سوف تشكل حلقة جديدة من مسلسل العداء و المواجهة بين الإسلام و الغرب، وذلك استنادًا إلى المدركات التي ترسخت – وستترسخ – لدى العامة على الجانبين من جراء ما حدث – ومما يمكن أن يحدث – فتفجيرات واشنطون ونيويورك عمقت حالة الإحساس بالخوف من الإسلام في الغرب / وهي الظاهرة التي يطلق عليها البعض اسم " الإسلاموفوبيا"، حيث أشارت أصابع الاتهام منذ اللحظة الأولى لتفجيرات إلى عناصر و تنظيمات عربية و إسلامية؛ ولذلك فقد سارع البعض إلى القول بأن التفجيرات في الولايات المتحدة الأمريكية تشكل نهاية لـ" نهاية التاريخ"، وهي المقولة ذائعة الصيت التي طرحها منذ سنوات "فوكوياما" مؤكدًا على أن الرأسمالية والديموقراطية الليبرالية قد انتصرتا بشكل نهائي على أثر انهيار الشيوعية. والمقصود بـ"نهاية التاريخ" هو دحض هذه المقولة، حيث إن الرأسمالية والديموقراطية لم تنتصرا بشكل نهائي، حيث إن هناك خصمًا قويًا لهما وهو الإسلام. ومن ناحية أخرى فإن " الحرب ضد الإرهاب " سوف تعمق مشاعر العداء للولايات المتحدة الأمريكية و الغرب بصفة عامة في العالم العربي و الإسلامي ، خاصة مع وجود قناعة راسخة لدى قطاعات يعتد بها، مفادها أن الحرب ضد الإرهاب هي صليبية جديدة تستهدف الإسلام و المسلمين. وهكذا فإن الحرب و تداعياتها سوف تكون أحد تطبيقات ما أسماه هانتنجتون بـ"صدام الحضارات ".

وخامستها- في إطار حربها ضد الإرهاب قد تلجأ الولايات المتحدة إلى ممارسة الضغط على

بعض الدول العربية لتسليمها عناصر ترى أنها إرهابية حسب المفهوم الأمريكي. ومن ذلك على سبيل المثال قد تطلب من لبنان تسليمها قادة وكوادر في " حزب الله "، ومن سوريا تسليمها قادة بعض المنظمات الفلسطينية الموجودة على أراضيها، ومن اليمن تسليمها قادة وكوادر في التجمع اليمنى للإصلاح، ومن السلطة الوطنية الفلسطينية تسليمها قادة في حركتي حماس و الجهاد ...إلخ. ولاشك في أن أعمالا و ممارسات من هذا القبيل كفيلة بتفجير الأوضاع و خلق صراعات داخلية في عديد من الدول العربية، خاصة و أن حركات و تنظيمات إسلامية عديدة تتهمها أمريكا بالإرهاب معترف بها من قبل النظم الحاكمة، ولبعضها نواب في البرلمانات ...إلخ .

وسادستها- أن الحرب ضد الإرهاب التي ستقودها الولايات المتحدة الأمريكية لن تخدم قضية العرب الأساسية و هي القضية الفلسطينية كثيرًا، اللهم إلا إذا اتفقت الدول العربية على استراتيجية عربية بشأن موقفها من التحالف، بحيث تقرن تأييدها لهذا التحالف و دعمها له ببلورة موقف أمريكي و دولي واضح لتسوية الصراع العربي -الإسرائيلي بشكل نهائي وفق قرارات الشرعية الدولية، ورغم صلابة الحجج التي يمكن أن تسند الموقف العربي بهذا الخصوص، حيث إن الدول العربية تعتبر ما تمارسه إسرائيل ضد الفلسطينيين إرهاب دولة، إلا أنه من غير المحتمل أن تقدر الدول العربية على الاتفاق على استراتيجية تمكنها من إبرام الصفقة المشار إليها، حيث إن العرب لم يتفقوا بشأن قضايا عديدة. والمؤكد أن قدرتهم على الاتفاق بشأن قضية تعتبر أمريكا طرفًا رئيسيًا فيها ستكون أكثر صعوبة. فهي تعادي بعض الدول العربية، وتقدم دعمًا اقتصاديًا لدول عربية أخرى، وتوفر الحماية لدول ثالثة، ولها قواعد ومخازن سلاح و قوات في دول رابعة. وحتى وإن مارست أمريكا بعض الضغوط على إسرائيل للتهدئة على الساحة الفلسطينية. بحيث تضمن تأييد عديد من الدول العربية للتحالف، فإن ذلك لا يمثل حلاً للقضية الفلسطينية، بل إنه بدون إطلاق عملية السلام بشكل جاد وحقيقي في هذا التوقيت، وأنه قد يتم تصفية القضية الفلسطينية تحت دخان الحرب ضد الإرهاب .

وخلاصة القول: إن آفاق العلاقة بين الإسلام و السياسة في الوطن العربي تبدو أكثر تعقيدًا في ظل جملة من العوامل و التطورات الراهنة، الداخلية و الخارجية، التي تؤثر في صياغة أبعاد هذه العلاقة و تشكل محددات لطبيعتها. وبصفة عامة سيظل الإسلام عنصرًا جوهريًا في التأثير على مستقبل التطور السياسي في الوطن العربي.

وثمة عدة قضايا و إشكاليات ستبقى تشكل ساحات للتفاعل بين الإسلام و السياسة في المنطقة العربية لفترة من الزمن:

أولاها- قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، وموقع الشريعة فى الهياكل الدستورية والقانونية للدول العربية. وثانيتها- إشكالية الصراع السياسى على ورقة الشرعية الدينية، فرغم أن نظمًا عربية عديدة ترفض الترخيص للحركات الإسلامية بممارسة العمل السياسى بدعوى عدم الخلط بين الدين و السياسة و عدم تمكين جماعات معينة من احتكار الدين وتأميمه لحسابها، إلا أنها تقوم فى الوقت ذاته بتوظيف الدين بأشكال مختلفة كمصدر لشرعيتها. وثالثتها- قضية الحزب الإسلامي فى دولة إسلامية. ورابعتها- جدلية العلاقة بين الانفتاح السياسى و تنامى دور الحركات الإسلامية، فالملاحظ أن دور الحركات الإسلامية تزايد فى الدول التى شهدت انفتاحًا سياسيًا ملحوظًا خلال عقدى الثمانينيات و التسعينيات، كما هو الحال فى مصر و الأردن و اليمن والكويت و الجزائر، وهو ما يعنى أن الحركات المعنية قد استفادت من الهامش الديموقراطي الذى شهدته هذه الدول. وعلى أثر ذلك اتجهت النظم الحاكمة فى عدد منها إلى تضييق هذا الهامش و التدخل بأشكال مختلفة فى العمليات الانتخابية لتحجيم دور الإسلاميين، و بالمقابل فإن دور الحركات الإسلامية ظل هامشيًا ومحدودًا فى الدول التى لم تشهد انفتاحًا سياسيًا مثل: سوريا و العراق وليبيا و السعودية.

وخامستها- قضية البديل الإسلامي للنظم القائمة، فعلى الرغم من أن الحركات الإسلامية شكلت - وتشكل - تحديات أساسية للنظم الحاكمة فى عديد من الدول العربية، إلا أنها لم تتمكن من تغيير نظام الحكم فى أية دولة عربية، حيث لم تقم أى جمهورية إسلامية فى الوطن العربى على غرار النموذج الإيرانى، وحتى تجربة التحالف بين البشير و الترابى فى السودان لم تستمر، بل تحول التحالف إلى صراع اعتباراً من عام ٢٠٠٠. و قد حاولت دراسات عديدة البحث عن تفسير لهذه الظاهرة فى ضوء تقييم التنظيمات و الحركات الإسلامية و بخاصة فيما يتعلق بتصوراتها و برامجها لمواجهة المشكلات التى تعانى منها الدول العربية فى الوقت الراهن، وطبيعة العلاقات الداخلية فى هذه التنظيمات، وأنماط علاقاتها بالقوى السياسية الأخرى، ومواقفها من قضايا الديموقراطية و التعددية الحزبية و حقوق الإنسان ...إلخ.

وسادستها- الصراع العربى - الإسرائيلى، حيث إن انهيار جهود تسوية القضية الفلسطينية بصفة عامة، أو فرض تسوية مجحفة لا تضمن تحقيق الحد الأدنى للحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى، سوف يؤديان إلى استمرار الصراع العربى - الإسرائيلى الذى تشكل القضية الفلسطينية جوهره كمجال للتفاعل بين الإسلام و السياسة فى الوطن العربى، وبخاصة مع بروز الأبعاد الدينية للصراع، سواء على الجانب العربى أو الإسرائيلى. ولكن فى حالة التوصل إلى تسوية مرضية لهذا الصراع، فإن ذلك يمكن أن يؤثر فى اتجاهين : أولهما- دفع النظم العربية الحاكمة التى اعتادت أن

تتخذ من المواجهة مع إسرائيل مصدرًا للشرعية، دفعها إلى البحث عن مصادر بديلة لتعزيز شرعيتها، وهنا يبرز دور "الإنجاز" بالمعنى الإيجابي، والانفتاح السياسي والديموقراطي كمصدرين للشرعية. وثانيهما- أن تحقيق التسوية قد يدفع ببعض الحركات الإسلامية المسيسة التي ارتبطت شعبيتها في جانب منها بمواقفها من الصراع و برفضها لجهود التسوية التي ترى أنها مجحفة، قد يدفعها إلى إعادة النظر في أطرها الفكرية وبرامجها الحركية بما يؤهلها للانخراط في الحياة السياسية من خلال قنوات سلمية ومشروعة. لكن المؤشرات الراهنة على الأرض تشير إلى أن الاحتمال الأول، الخاص بانهيار عملية التسوية بصفة عامة أو فرض تسوية مجحفة على الفلسطينيين و العرب، هو الأرجح، بل إنه قد يتم تصفية القضية الفلسطينية في ظل غبار الحرب ضد الإرهاب. وسابعتها- العلاقة مع الغرب ،حيث إن التفجيرات التي جرت في الولايات المتحدة الأمريكية في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما ترتب عليها من تداعيات ستجعل من هذه القضية ساحة أساسية للتفاعل بين الإسلام و السياسة في الوطن العربي خلال السنوات القادمة .

***

الهوامش و المراجع

١- د. جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر (القاهرة : دار الهلال، ط١، أغسطس ١٩٩٣)، ص ٣١-٣٢.
٢- لمزيد من التفاصيل حول المبادئ التي يتعين أن يقوم عليها نظم الحكم في الإسلام انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة : المكتب المصري الحديث، ط٦، ١٩٨٣).
٣- لمزيد من التفاصيل انظر:
د. حسنين توفيق إبراهيم و أماني مسعود الحديني، ظاهرة الإحياء الإسلامي في الدراسات الغربية : رؤية تحليلية نقدية (المؤسسة المتحدة للدراسات و البحوث، أبريل ١٩٩٤).
٤- لمزيد من التفاصيل حول إشكالية تعدد الهويات في الوطن العربي انظر:
Bernard Lewis **The Multiple Identities of The Middle East**) London : Weidenfild & Nicolson, 1998)
٥- لمزيد من التفاصيل انظر:
طارق البشري، " مؤسسات الدولة بين النظم الإسلامية و النظم الغربية "، العربي، العدد ٣٩٦ (نوفمبر ١٩٩١)، مجموعة من الباحثين، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي : الأصالة والمعاصرة (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ ، ١٩٨٥).
٦- انظر على سبيل المثال: مجموعة من الباحثين، الحوار القومي – الديني (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٩).
٧- انظر على سبيل المثال:
Bruce Maddy. Weitzman and Efrim Inbar . (eds ،(.**Religious Radicalism in The Greater Middle–East** (London : Frank Cass , 1997).
٨- د. سعد الدين إبراهيم وآخرون، مستقبل المجتمع و الدولة في الوطن العربي (عمان : منتدى الفكر العربي، ط٢، ١٩٨٨)، ص١٤٩.
٩- انظر على سبيل المثال: د. عبد العظيم رمضان، الغزوة الاستعمارية للعالم العربي و حركات المقاومة (القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٨٥) ، رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث (القاهرة: دار شهدي للنشر، بدون تاريخ) ، نبيه زكريا عبد ربه، الحركات الإسلامية ضد الصهيونية و الصليبية و الشيوعية (الدوحة – قطر، ١٩٨٦).
١٠- لمزيد من التفاصيل انظر: د. رأفت الشيخ، تاريخ العرب الحديث (القاهرة : عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، ط١، ١٩٩٤)؛ د. عبد العظيم رمضان، مرجع سبق ذكره ؛ د. محمد فتحي عثمان، عبد الحميد بن باديس : رائد الحركة الإسلامية في الجزائر المعاصرة (الكويت : دار القلم، ط١، ١٩٨٧) ؛ د. وجيه كوثراني، " ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية و الإسلامية "، في مجموعة من الباحثين، الحركات الإسلامية والديمقراطية : دراسات في الفكر و الممارسة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩)، ص ٣٢٤.
١١- انظر على سبيل المثال: صبحي ياسين، الثورة العربية الكبرى في فلسطين ١٩٣٦-١٩٣٩ (القاهرة : دار اهنا للطباعة، بدون تاريخ)؛ عبد القادر ياسين، كفاح الشعب الفلسطيني حتى عام ١٩٤٨ (دمشق : دار الجليل للطباعة و النشر، ط١، ١٩٨٤).
١٢- لمزيد من التفاصيل انظر: كامل الشريف، الإخوان المسلمون في حرب فلسطين (القاهرة : الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٧)؛ عبد القادر ياسين، حماس : حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين (القاهرة : سينا للنشر، ط١، ١٩٩٠).
١٣- لمزيد من التفاصيل انظر د. محمد عبد المنعم خفاجي، و د. عبد العزيز شرف، الإسلام والغزو الفكري (بيروت : دار الجيل، ط١، ١٩٩١)؛ د. محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق : رسالة الاستعمار (القاهرة : دار الفكر العربي، ط١، ١٩٩٣)؛ د. ودودة بدران، " وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة "، في : د. نادية محمود مصطفى (المشرف العام ورئيس الفريق)، العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي – الجزء الثاني عشر (القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦)، ص ٢٤ وما بعدها .
١٤- لمزيد من التفاصيل حول ظاهرة التبعية في الوطن العربي انظر : د. إبراهيم العيسوي، قياس التبعية في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٩)؛ د. يزيد صايغ، التنمية العصية : من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢).
١٥- انظر على سبيل المثال: د. سعد الدين إبراهيم، "مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية"، في : مجموعة من

الباحثين، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٧).

Michael S. Hudson , Arab Politics : The Search for Legitimacy (New York : Yale Univ. Press , 1977).

١٦- لمزيد من التفاصيل انظر:

د. حسنين توفيق إبراهيم، العنف الداخلي في الأقطار العربية (القاهرة : المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، سلسلة قضايا استراتيجية، العدد ٢١، مايو ١٩٩٩)؛ د. نيفين مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن (القاهرة: مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ١٩٩٥).

١٧- انظر:

د. حسن حنفي، " الجذور التاريخية لأزمة الحرية و الديمقراطية في وجداننا المعاصر "، في : د. على الدين هلال (محرر)، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦).

١٨- د. توفيق الشاوي، فقه الشورى و الاستشارة (المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢)، ص ١٤.

١٩- لمزيد من التفاصيل انظر: محمد ضريف ، الإسلام السياسي في الوطن العربي (الرباط : منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي ، ط٢ ، ١٩٩٢) ، ص١٧١ و ما بعدها.

Mohamud A. Faksh ، The Future of Islam in The Middle East : Fundamentalism in Egypt , Algeria and Saudi Arabia (London : Praeyer , 1997), chapter , 5.

٢٠- لمزيد من التفاصيل حول المعارضة الدينية في المملكة العربية السعودية انظر:

Madawi Al- Rasheed , "Saudi's Islamic opposition ،" Current History (January ,1996); Mamoun Fandy , Saudi Arabia and The Politics of Dissent (New York : St. Martin's Press , 1999)٠

٢١- لمزيد من التفاصيل انظر: محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب (الدار البيضاء : منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماعي، ط١، ١٩٩٢) ، د. هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية في المغرب والمرجعية المشتركة مع النظام (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، سلسلة بحوث سياسية، العدد ٨٨، نوفمبر ١٩٩٤).

Emad Eldin Shahin ، Political Ascent : Contemporary Islamic Movements in North Africa (Boulder : Westview press, 1997).

٢٢- نظرا لضعف دور الحركات الإسلامية المسيسة في المغرب، فإن العنف الرسمي ضدها كان محدودًا أيضًا، وذلك خلافًا للوضع في دول عربية أخرى مثل مصر و الجزائر. انظر : د. هدى متكيس، مرجع سبق ذكره .

٢٣- عبد اللطيف الهرماسي، " الحركات الإسلامية في المغرب العربي : عناصر أولية لتحليل مقارن "، في : مجموعة من الباحثين، الحركات الإسلامية و الديمقراطية ...، مرجع سبق ذكره، ص. ٣١٠-٣١١.

٢٤- لمزيد من التفاصيل انظر : د. هالة مصطفى، الدولة والحركات الإسلامية المعارضة : بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات و مبارك (القاهرة : مركز المحروسة، ط١، ١٩٩٥).

Abdel Salam Sidahmed ، Politics and Islam in Contemporary Sudan (New York : St. Martin press, 1996).

٢٥- انظر:

فريد هاليداي، الإسلام و الغرب : خرافة المواجهة – الدين و السياسة في الشرق الأوسط، ترجمة عبد الإله النعيمي (بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٧)، ص ٨٥.

٢٦- لمزيد من التفاصيل انظر:

على عبد الكاظم، " السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين و مرجعيتها الفكرية "، مجموعة من الباحثين، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن (عمان : دار سندباد للنشر، ط١، ١٩٩٧)، ص ص. ٢٢-٢٣ ؛ مخلد عبيد المبيض، " الإخوان المسلمون و النظام السياسي في الأردن "، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد ٤ (شتاء ١٩٩٩).

Quintan Wiktorowicz " ، Islamists . The state , and Cooperation in Jordan " ، Arab Studies Quarterly , vol. 21, No.4 (Fall, 1999).

٢٧- د. هالة مصطفى، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٥٠-١٥١.

٢٨- لمزيد من التفاصيل انظر:

د. حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦)، الفصل الثامن.

٢٩- لمزيد من التفاصيل انظر:

Joshua Teitelbaum ، Holierthan Thou : (Saudi Arabia's Islamic opposition
(Washington D.C. : The Washington Institute for near East Policy , 2000).

٣٠- د. هالة مصطفى، مرجع سبق ذكره.

٣١- انظر مجموعة الدراسات الأجنبية التى تم تحليلها فى : د. حسنين توفيق إبراهيم و أمانى مسعود الحدينى، مرجع سبق ذكره.

٣٢- انظر مجموعة الدراسات الواردة فى :
د. حسنين توفيق إبراهيم، الاتجاهات المعاصرة فى دراسة النظم السياسية العربية، ورقة مقدمة إلى اللجنة العلمية الدائمة للترقيات فى العلوم السياسية فى ٢٠٠١/٦/٢٤.

٣٣- لمزيد من التفاصيل حول مفهوم " الأصولية " انظر:
د. حسنين توفيق إبراهيم و أمانى مسعود الحدينى، مرجع سبق ذكره ؛ د. محمد عمارة، الأصولية بين الغرب و الإسلام (القاهرة : دار الشروق، ط١، ١٩٩٨).

٣٤- انظر رصدا تحليلا لأهم الحركات و التنظيمات الإسلامية فى الوطن العربى فى :
د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، الأحزاب و الحركات و الجماعات الإسلامية – جزءان (دمشق : المركز العربى للدراسات الاستراتيجية، ط٣، ٢٠٠٠)؛ خليل على حيدر، الحركات الإسلامية فى الدول العربية (أبو ظبى : مركز الإمارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية، سلسلة محاضرات الإمارات، العدد ٢٣، ط١، ١٩٩٨). مجموعة من الباحثين، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٧).

Abdel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami (eds ،(.Islamic Fundamentalism (Boulder : Westview Press , 1996): Laura Guazzone . (ed.). The Islamist Dilemma :The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World (London : Ithaca press, 1995).

٣٥- انظر على سبيل المثال:
د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، الصحوة الإسلامية و هموم الوطن العربى (عمان : منتدى الفكر العربى، ط١، ١٩٨٨).

Ali E. Hillal Dessouki , (ed ،(.Islamic Resurgence in the Arab World (New York : Praeger Publishers , (1982).

٣٦- لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال : مجموعة الدراسات و التقارير الذى يتضمنها العدد الخاص بـ" الأصوليات الإسلامية فى عصرنا الراهن "، قضايا فكرية، الكتاب الثالث و الرابع عشر (أكتوبر ١٩٩٣) .

Ahmed S. Moussalli , (ed ،(.Islamic Fundamentalism : Myths & Realities (London : Ithaca press , 1998); Nazih N. Ayubi, Political Islam : Religion and Politics in the Arab World (London : Routledge , 1991); Richard Hrair Dekmjian . Islam in Revolution : Fundamentalism in the Arab World –Second Edition (Syracuse : Syrocuse Univ. press , 1995).

٣٧- لمزيد من التفاصيل انظر:
مجموعة من الباحثين، الدين فى المجتمع العربى (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٠).

Ali E. Hillal Dessouki , (ed.), op.cit.

٣٨- انظر على سبيل المثال:

Saad Edin Ibrahim " ، Islamic Militancy as a Social Movement : The Case of two groups in Egypt، "
In : Ali E.Hillal Dessouki , (ed ،(.op. cit ، .chaopter . 6 .

٣٩- لمزيد من التفاصيل انظر :

Nazih N. Ayubi ،op. cit .

٤٠- لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال:
د. عبد الله فهد النفيسى، الفكر الحركى للتيارات الإسلامية (الكويت : شركة الربيعان، ط١، ١٩٩٥).

Ahmed S. Moussalli ، Moderate and Radical Islamic Fundamentalism : The Quest for Modernity , Legitimacy and Islamic State (Gainesville : University of Florida , 1999).

٤١- لمزيد من التفاصيل انظر:
إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين فى الأردن ١٩٤٦-١٩٩٦ (عمان : مركز الأردن الجديد للدراسات ودار سندباد للنشر، ط١، ١٩٩٧)

Glenn E. Robinson " ، Can Islamists Be Democrats ?: The Case of Jordan "in Middle East Journal , vol. 51 , No.3 (Summer , 1997).

٤٢- زيد عيادات، " الحركة الإسلامية و المشاركة السياسية "، فى مجموعة من الباحثين، الحركات و التنظيمات الإسلامية فى الأردن، مرجع سبق ذكره، الفصل الخامس .

٤٣- لمزيد من التفاصيل حول دور الإخوان المسلمين فى انتخابات ١٩٨٤، ١٩٨٧ فى مصر انظر :

د. هدى راغب عوض و د. حسنين توفيق ابراهيم، الإخوان المسلمون و السياسة فى مصر : دراسة فى التحالفات الانتخابية و الممارسات البرلمانية للإخوان المسلمين فى ظل التعددية السياسية المقيدة ١٩٨٤-١٩٩٠ (القاهرة : دار المحروسة،ط١، ١٩٩٦).

٤٤- لمزيد من التفاصيل انظر :

د. هالة مصطفى، " انتخابات ٢٠٠٠ : مؤشرات عامة "، الديمقراطية، العدد الأول (شتاء ٢٠٠١).

٤٥- لمزيد من التفاصيل انظر :

د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، الباب الثالث، الفصل الثانى .

Seilo Carapico ، Civil Society in Temen : The Political Economy of Activism in Modern Arabia Cambridge : Cambridge Univ. press, 1998).

٤٦- لمزيد من التفاصيل انظر :

كميل الطويل، الحركة الإسلامية المسلحة فى الجزائر من الإنقاذ إلى الجماعة (بيروت : دار النهار، ط١، ١٩٩٨).

Emad Eldin Shahin ، Political Ascent : Contemporary Islamic Movements in North Africa (Boulder : Westview press, 1997).

٤٧- انظر على سبيل المثال:

د. هدى راغب عوض و د. حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سبق ذكره ؛ خالد عبد الكريم الشقران، الدور السياسى لجماعة الإخوان المسلمين فى الأردن ١٩٨٩-١٩٩٥، رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير فى العلوم السياسية، معهد بيت الحكمة، جامعة آل البيت، ١٩٩٧).

٤٨- لمزيد من التفاصيل انظر : عمار علي حسن، " أداء التحالف الإسلامى فى مجلس الشعب خلال الفصل التشريعى الخامس : دراسة فى الرقابة البرلمانية "، في د. محمد صفى الدين (محرر)، التطور السياسى فى مصر ١٩٨٢-١٩٩٢ (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ١٩٩٤)؛ محمد الطويل، الإخوان فى البرلمان القاهرة : المكتب المصرى الحديث، ١٩٩٢).

٤٩- لمزيد من التفاصيل انظر: د. أمنى قنديل، " تقييم أداء الإسلاميين فى النقابات المهنية"، فى د. نيفين مسعد محرر)، ظاهرة العنف السياسى من منظور مقارن، مرجع سبق ذكره ؛ إبراهيم غرايبة، مرجع سبق ذكره، ص ١٨١.

Ninette S. Fahmy ، The Performance of The Muslim Brotherhood in The Egyptian Syndicates : An Alternative Formula for Reform ،"؟ Middle East Journal , vol. 52, No.4(Autumn , 1998).

٥٠- لمزيد من التفاصيل انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم ، النظام السياسى و الإخوان المسلمون فى مصر : من التسامح إلى المواجهة ١٩٨١-١٩٩٦ (بيروت : دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨).

٥١- لمزيد من التفاصيل انظر:

زيد عيادات، مرجع سبق ذكره ؛ وليد حماد، " الإسلاميون و العمل الخيرى "، فى : مجموعة من الباحثين، الحركات و التنظيمات الإسلامية فى الأردن، مرجع سبق ذكره، الفصل السادس .

٥٢- لمزيد من التفاصيل انظر :

عبد الوهاب المؤيد، " اليمن : ارتباك فى ساحة الإسلاميين و مشروع حزب جديد لمنافسة الإصلاح "، الوسط، العدد ٤٩٧ (٢٠٠١/٨/٦)، ص ٢٣.

٥٣- لمزيد من التفاصيل حول الآثار السلبية لسياسات الإصلاح الاقتصادى انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم، الاقتصاد السياسى للإصلاح الاقتصادى (القاهرة : مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية بالأهرام، ط١، ١٩٩٩)؛ د. طاهر حمدى كنعان، الآثار الاجتماعية للتصحيح الاقتصادى فى الدول العربية (أبو ظبى : صندوق النقد العربى، ط١، ١٩٩٦).

٥٤- لمزيد من التفاصيل حول أفكار سيد قطب و عبد السلام فرج انظر:

سيد قطب، معالم فى الطريق (القاهرة : دار الشروق، ط١٦، ١٩٩٣)؛ هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف (القاهرة : مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢).

٥٥- لمزيد من التفاصيل انظر:

د. حسنين توفيق إبراهيم، العنف الداخلى فى الدول العربية ...، مرجع سبق ذكره .

٥٦- لمزيد من التفاصيل انظر:

Mohamud A. Faksh op. cit،.

٥٧- انظر على سبيل المثال:

د. حسنين توفيق إبراهيم، " العنف السياسى فى مصر "، فى : د. نيفين مسعد (محرر)، العنف السياسى من منظور مقارن، **مرجع سبق ذكره** .

٥٨- لمزيد من التفاصيل عن الحالة السودانية انظر :

د. حيدر إبراهيم على، **المجتمع المدنى و التحول الديمقراطى فى السودان** (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر و التوزيع، ١٩٩٥).

٥٩- فريد هاليداى، الأمة و الدين فى الشرق الأوسط، **مرجع سبق ذكره**، ص ١٣٩.

٦٠- د. محمد عماره، " من مظاهر الخلل فى الحركات الإسلامية المعاصرة "، فى د. عبد الله فهد النفيسى (تحرير و تقديم)، **الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية – أوراق فى النقد الذاتى** (القاهرة : مكتبة مدبولى، ط١، ١٩٨٩).

٦١- صلاح الجورشى ،" الحركة الإسلامية : مستقبلها رهين التغييرات الجذرية "، فى د. عبد الله فهد النفيسى، **المرجع السابق**.

٦٢- د. عبد الله أبو عزة، " نحو حركة إسلامية علنية وسلمية "، فى : د. عبد الله فهد النفيسى، **المرجع السابق** .

٦٣- د. حسان حتحوت، "تشخيصات ووصايا للحركات الإسلامية المعاصرة "، فى :د.عبد الله فهد النفيسى، **المرجع السابق**.

٦٤- لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال : حامد عبد الماجد قويسى، **الأنظمة العربية والحركة الإسلامية مع إشارة لحالة مصر** (القاهرة : مركز الإعلام العربى، ط١، ١٩٩٥).

Ibrahim A. Karawan ، **The Islamist Impasse** (oxford : oxford Univ. press); John P. Enteliss , (ed.), **Islam, Democracy and the State in North Africa**(Bloomington : Indiana Univ.press , 1997).

٦٥- لمزيد من التفاصيل انظر:

د. حسنين توفيق إبراهيم ، النظام السياسى و الإخوان المسلمون فى مصر ...، **مرجع سبق ذكره** .

٦٦- لمزيد من التفاصيل انظر:

د. فيصل دراج وجمال باروت (منسقان)، **مرجع سبق ذكره**، الباب الرابع – الفصل الثالث.

Mohamed Elhachami Hamdi ، **The Politicisation of Islam : A Case of Tunisia** (Boulder : Westview press , 1998).

٦٧- لمزيد من التفاصيل حول خلفيات و أبعاد الأزمة الجزائرية انظر:

توفيق المدينى، **الجزائر : الحركة الإسلامية والدولة التسلطية** (الكويت : دار قرطاس للنشر، ط١، ١٩٩٨).

٦٨- لمزيد من التفاصيل انظر: خالد عبد الكريم الشتران، **مرجع سبق ذكره**.

٦٩- لمزيد من التفاصيل انظر :

د. حسنين توفيق إبراهيم، **النظام السياسى و الإخوان المسلمون فى مصر : من التسامح إلى المواجهة ١٩٨١-١٩٩٦**، **مرجع سبق ذكره**، ص ١١١ و ما بعدها .

٧٠- لمزيد من التفاصيل انظر :

د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، **مرجع سبق ذكره**، الجزء الأول، الباب الثالث – الفصل الثانى .

٧١- لمزيد من التفاصيل انظر :

د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، **السياسات الخارجية للحركات الإسلامية** (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ٢٠٠٠)، ص ٣٧ و ما بعدها .

٧٢- د. حيدر إبراهيم على، **المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى السودان** (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٥، ص ١٠٥ و ما بعدها.

٧٣- لمزيد من التفاصيل انظر:

خالد سعد، السودان بعد عام على انقلاب ٤ رمضان و انتهاء حكم الرأسين "، **الخليج الإماراتية** (٢٠٠٠/١٢/١) .

٧٤- لمزيد من التفاصيل حول الموجة الثالثة للتحول الديمقراطى انظر:

صامويل هنتنجتون، **الموجة الثالثة : التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين**، ترجمة عبد الوهاب علوب (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار سعاد الصباح، ط١، ١٩٩٣).

٧٥- انظر مناقشة لهذه القضية فى:

Simon Brombley " ، Middle East Exceptionalism : Myth or Reality ، " ؟ In : David Potter , David Goldblatt, Margaret Kiloh & Paul Lewis , (eds ،(**Democratization** (Cambridge : Polity press ,

1997).

٧٦- انظر على سبيل المثال:

Elie Kedourie ، **Democracy and Arab Political Culture – Second Edition**) London : F. Gass, 1994).

٧٧- لمزيد من التفاصيل انظر:

د. محمد سليم العوا، **مرجع سبق ذكره** .

٧٨- فهمى هويدى، " الإسلام و الديمقراطية "، فى : مجموعة من الباحثين، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية : دراسات فى الفكر و الممارسة** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩)، ص .. ٥٣-٥٤.

٧٩- انظر على سبيل المثال:

صامويل هانتنجتون، **مرجع سبق ذكره** ،ص ٢٩٨؛ د. على كازانسجيل، " الديمقراطية فى البلاد الإسلامية : حالة تركيا من المنظور المقارن، " **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، العدد ١٢٨ (مايو ١٩٩١) ؛ فرانسيس فوكوياما، **مرجع سبق ذكره** ،ص ٣٠٢ .

Bernard Lewis " ، Rethinking the Middle East ، " **Foreign Affairs**, vol. 71, No.4 (Fall, 1992); Ahmed S. Moussalli , Moderate and Radical ،...**op. cit**،.

٨٠- انظر على سبيل المثال:

أحمد الموصلى، " جدليات الشورى و الديمقراطية "، **المستقبل العربى**، العدد ٢٦٥ (مارس ٢٠٠١)؛ د. حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، **مرجع سبق ذكره** .

د. عبد الحميد إسماعيل الأنصارى، **الشورى و أثرها فى الديمقراطية : دراسة مقارنة** (بيروت : منشورات المكتبة العصرية، ط٢، د. ت).

٨١- لمزيد من التفاصيل حول حجج القائلين بعدم التعارض بين الإسلام و الديمقراطية، انظر على سبيل المثال:

زكى أحمد، " الديمقراطية فى الخطاب الإسلامى الحديث و المعاصر "، فى : مجموعة من الباحثين ،**الحركات الإسلامية و الديمقراطية** ...، **مرجع سبق ذكره** ، فهمى هويدى، **الإسلام و الديمقراطية** (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر، ط١، ١٩٩٣) ؛ د. يوسف القرضاوى **من فقه الدولة فى الإسلام** (القاهرة : دار الشروق، ط١، ١٩٩٧).

Danil E. Price ، **Islamic Political Culture , Democracy and Human Rights : A Comparative Study** (London : Praeger , 1999); John L. Esposeito and John O. Vall, **Islam and Democracy** (New York : Oxford Univ. Press , 1996).

٨٢- لمزيد من التفاصيل حول العلاقة بين الإسلام و التعدد الحزبى انظر :

د. محمد سليم العوا، **التعددية السياسية من منظور إسلامى** "، **منبر الحوار**، العدد ٢٠(شتاء ١٩٩١) ؛ صلاح الصاوى، **التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية** (القاهرة : دار الإعلام الدولى، ط٢، ١٩٩٣).

٨٣- لمزيد من التفاصيل حول مواقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية و التعددية الحزبية انظر على سبيل المثال :

د. حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية ...، **مرجع سبق ذكره** ؛ د. على خليفة الكوارى (محرر)، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية : المواقف و المخاوف المتبادلة** (الكويت : دار قرطاس للنشر، ط١، ٢٠٠٠)؛ د. عبد العاطى محمد أحمد، **الحركات الإسلامية فى مصر و قضايا التحول الديمقراطى** (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر، ط١، ١٩٩٥).

John L. Esposito and James P. Piscatori " ، Democratization and Islam ، " **Middle East Journal**, vol. 45, No.3 (Summer , 1991).

٨٤- تم ذكر العديد من المراجع التى تناولت بالرصد و التحليل المشاركة السياسية لبعض الحركات الإسلامية فى دول مثل مصر و الأردن و اليمن، وذلك خلال الهوامش من (٤٢-٤٩) .

٨٥- انظر مناقشة لهذه القضية فى :

خالد الحروب، " **الإسلاميون و مسألة الديمقراطية : من الحديث إلى الخطاب** "، **أبواب**، العدد ٢٣ (شتاء ٢٠٠٠) ؛ غسان سلامة (محرر)، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين : سياسات الانفتاح فى العالم العربى الإسلامى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥)، د. هالة مصطفى، " التعارض مبدئى و لا يمكن حله "، **رواق عربى**، العدد ٢ (أبريل ١٩٩٦).

٨٦- لمزيد من التفاصيل انظر:

د. برهان غليون، " أزمة الديمقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى "، فى : مجموعة من الباحثين ،، **الديمقراطية والتربية فى الوطن العربى** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١) ؛ فرانسوا بورجا، " الإسلاميون والتحول الديمقراطى : اقتراحات للبحث "، فى : د. نيفين مسعد (محرر)، **التحولات الديمقراطية فى الوطن العربى** القاهرة: مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ١٩٩٣).

٨٧- لمزيد من التفاصيل انظر :

د. على خليفة الكوارى (محرر)، حوار من أجل الديمقراطية (بيروت : دار الطليعة، ط١، ١٩٩٦)؛ مجموعة من الباحثين، أزمة الديمقراطية فى الوطن العربية، مرجع سبق ذكره .

٨٨- لمزيد من التفاصيل انظر :

جورج طرابيشى، " الأيديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية "، فى : مجموعة من الباحثين ،الديمقراطية و الأحزاب فى البلدان العربية : المواقف و المخاوف المتبادلة (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩) ؛ الفصل الثانى.

٨٩- انظر:

وليد خدورى، " القومية العربية والديمقراطية : مراجعة نقدية "، فى : مجموعة من الباحثين ، الديمقراطية و الأحزاب فى البلدان العربية ...إلخ، مرجع سبق ذكره ، الفصل الأول ؛ و حول موقع قضية الديمقراطية لدى التيار الليبرالى فى الوطن العربى انظر : د. على أومليل وآخرون، مواقف الفكر العربى من التغيرات الدولية : الديمقراطية و العولمة (عمان: منتدى الفكر العربى، ط١، ١٩٩٨).

٩٠- لمزيد من التفاصيل انظر المراجع المذكورة فى الهامش رقم (٨٣) .

٩١- لمزيد من التفاصيل انظر :

Anoushirvan Ehtshmi " ، Is the Middle East Democratizating ،"? **British Journal of Middle Eastern Studies** , vol. 26, No.2 (November , 1999): Bahgat Korany , Rex Brynen & Paul Noble, (eds.), **Political Liberalization and Democratization in the Arab World** , 2 vols. (London: Lynne Rienner Publishers , 1995 , 1998);

٩٢- انظر على سبيل المثال:

Anoushirvan Ehtshmi & Emma C. Murpphy " ، Transformation of the Corporatist state in the Middle East , "**Third World Quarterly** , vol.17, No.4 (1996); Muhammad Faour , **The Arab World after the Desert Storm** (Washington , D.C. : United States Institute of peace press, 1993).

٩٣- لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال:

Mona Makram – Ebid " ، Democratization in Egypt : The" Algeria "Complex ،"**Middle East Policy** , vol .III, No. 3 (1994).

٩٤- حول موقف الولايات المتحدة الأمريكية من قضية الديموقراطية فى الوطن العربى و موقع الحركات الإسلامية فى هذا الإطار انظر: د. حسنين توفيق إبراهيم، التطور الديمقراطى فى الوطن العربى : قضايا و إشكاليات، " السياسة الدولية، العدد ١٤٢ (أكتوبر ٢٠٠٠)

Richard W. Murphy and F. Gregory Gause , III " ،Democracy and U.S. Policy in The Muslim Middle East ، "**Middle East Policy** (January , 1997) ; Stephen Zunes ،"Hazardous Hegemony : The United States in The Middle East ،" **Current History** (January, 1997).

٩٥- لمزيد من التفاصيل انظر : جون إل إسبوزيتو، " الحركات الإسلامية و تحقيق الديمقراطية و سياسة الولايات المتحدة الأمريكية "، فى : فيبى مار ووليم لويس (محرران)، امتطاء النمر : تحدى الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة، ترجمة د. عبد الله جمعة الحاج (أبو ظبى : مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط١، ١٩٩٦).

William B. Quandt " ، American Policy Toward Democratic Political Movements in The Middle East "،In : Ellis Glodberg , Resat Kasaba and Joel Migdal , (eds ،(.**Rules and Rights in the Middle East : Democracy , Law , and Society** (Washington : Univ. of Washington press . 1993).

٩٦- لمزيد من التفاصيل انظر:

د. مصطفى كامل السيد، مفهوم المجتمع المدنى و التحولات العالمية و دراسة العلوم السياسية، سلسلة بحوث سياسية، العدد ٩٥، أبريل ١٩٩٥).

٩٧- انظر على سبيل المثال:

مجموعة من الباحثين ،المجتمع المدنى فى الوطن العربى و دوره فى تحقيق الديمقراطية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢).

Augustus Richard Norton, (ed ،(.**Civil Society in the Middle East , 2 vols**) .London : E. J. Brill , 1995, 1996.

٩٨- لمزيد من التفاصيل انظر :
د. أماني قنديل، " تطور المجتمع المدني في مصر "، عالم الفكر، العدد الثالث (يناير – مارس ١٩٩٩)؛ د. سعد الدين إبراهيم، " المجتمع المدني و التحول الديموقراطي في الوطن العربي، " الديمقراطية – الكتاب الأول (القاهرة : مركز دراسات التنمية السياسية و الدولية – الصحفيون المتحدون، ديسمبر ١٩٩١).
٩٩- انظر على سبيل المثال :
خلدون النقيب، صراع القبيلة و الدولة : حالة الكويت (بيروت : دار الساقي، ط١، ١٩٩٦)؛ محمد محسن الظاهري، الدور السياسي للقبيلة في اليمن ١٩٦٢-١٩٩٠ (القاهرة : مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٦).
١٠٠-انظر المفاهيم المذكورة في :
الملف الخاص بـ" المجتمع المدني " مجلة عالم الفكر، العدد الثالث (يناير – مارس ١٩٩٩).
١٠١-انظر :
د. متروك الفالح، " المجتمع و الديمقراطية و الدولة في الجزيرة العربية : دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدينة العربية "، في : د. ريما الصبان و د. منيرة أحمد فخرو و د. متروك الفالح، قضايا و هموم المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي (الكويت : دار قرطاس للنشر، ط١، ١٩٩٨).
١٠٢-انظر:
Eva Bellin, "Civil Society : Effective Tool of Analysis for Middle East Politics ، Political Science & Politics vol.XXXVII, No.3 (September, 1994).
١٠٣- د. على الأمين المزروعي، الإسلام و الديمقراطية الغربية و الثورة الصناعية الثالثة : صراع أم التقاء ؟، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية، سلسلة محاضرات الإمارات، العدد ٣٠، ط١، ١٩٩٩)، ص ١٠.
١٠٤- لمزيد من التفاصيل انظر:
د. سيف الدين عبد الفتاح، " المجتمع المدني و الدولة في الفكر و الممارسة الإسلامية المعاصرة "، في : مجموعة من الباحثين، المجتمع المدني في الوطن العربي، ، مرجع سبق ذكره .
Ahmed S. Moussalli , Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society . Pluralism and Democracy " ، In : Augustus Richard Norton , (ed ،(.Civil Society in the Middle East (London: E.J.Brill, 1995) , Chapter, 3.
١٠٥- هناك اتجاه يقول بهذا الرأي سواء داخل الوطن العربي أو خارجه. انظر على سبيل المثال :
فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ و خاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر، ط١،١٩٩٣)، ص ١٩٣.
١٠٦- انظر على سبيل المثال :
عزمي بشارة، " التحول الديمقراطي : التدين الشعبي، نمط التدين الجماهيري "، المستقبل العربي، العدد ٢٣٦ (أكتوبر ١٩٩٨).
١٠٧- لمزيد من التفاصيل انظر :
عبد الإلة بلقزيز، " مفارقات الجدل في إشكالية الدين و السياسة "، المستقبل العربي، العدد ٢٢٣ (سبتمبر ١٩٩٧).
١٠٨- لمزيد من التفاصيل حول تمدد دور الدولة في الوطن العربي انظر:
د. خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر : دراسة بنائية مقارنة (بيروت ; مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١).
Nazih N. Ayubi ،Over – Stating of the Arab State : Politics and Society in the Middle East (London : I. B. Tauris , 1995).
١٠٩- د. خلدون حسن النقيب، المجتمع و الدولة في الخليج و الجزيرة العربية (من منظور مختلف) (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٩).
١١٠- انظر :
د. سعد الدين إبراهيم، " تقديم : المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في الوطن العربي "، في د. محمد زاهي المغيربي، المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في ليبيا (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر و التوزيع، ط١، ١٩٩٥)، ص ٢٢ و ما بعدها .
١١١- لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال :
سالم البهنساوي، " وراء القضبان ولدوا "، العربي، العدد ٢٧٨ (يناير ١٩٨٢)؛ محمد فتحي عثمان، " القمع سببًا للتطرف وليس علاجًا له"، العربي، العدد ٢٧٨ (يناير ١٩٨٢).

١١٢-انظر على سبيل المثال :
علي عبد الكاظم، ، مرجع سبق ذكره ؛ د. ريتشارد ميتشيل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٨٥)؛ محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون و المجتمع المصري (القاهرة : دار الأنصار، ط١، ١٩٨٠).
١١٣-انظر على سبيل المثال :
كميل الطويل، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٩٢ وما بعدها .
١١٤-حول دور جماعة الإخوان المسلمين على صعيد خدمة المجتمع انظر:
د. حسنين توفيق إبراهيم، النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٨ ؛ د. فيصل دراج و جمال باروت (منسقان)، مرجع سبق ذكره ، الجزء الأول، ص ٩٠ ؛ و بالنسبة لدور الإخوان في الأردن انظر : إبراهيم غرايبة، مرجع سبق ذكره، الفصل السادس.
١١٥- لمزيد من التفاصيل انظر :
نهاد حشيشو، " الأحزاب في لبنان، " دراسات، العدد ٤ (بيروت : مركز الدراسات الاستراتيجية و البحوث و التوثيق، ط١، ١٩٩٨)، ص ٣٢ وما بعدها.
١١٦- انظر :
د. سعد الدين إبراهيم، " تقديم : المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في الوطن العربي "، في : د. محمد زاهي المغيربي، المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في ليبيا (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر و التوزيع، ط١، ١٩٩٥، ص ٢١.
١١٧- هذا لا يعني عدم حدوث خلافات في بعض الفترات بين العرش و الإخوان، ففي الواقع حدثت خلافات ولكن كان يتم احتوائها بسرعة، ولم تصل الأمور في أي مرحلة إلى حد نسف الجسور بين السلطة و الإخوان. أ/ا بالنسبة لتغيير سياسة النظام المصري تجاه الإخوان المسلمين انظر:
Dr. Hamed Quisay ، Explaining Change : Egyptian Policy Towards the Muslim Brotherhood (cairo : Center for Political Research and Studies . Political Research Series . No. 136. July , 2001).
١١٨- لمزيد من التفاصيل انظر :
د. فلاح عبد الله المديرس، الجماعة السلفية في الكويت (الكويت : دار قرطاس، ط١، ١٩٩٩)، ص ٤٩٠.
١١٩- لمزيد من التفاصيل انظر :
د. فلاح عبد الله المديرس، التجمعات السياسية الكويتية (مرحلة ما بعد التحرير) (الكويت : مطابع المنار، ط٢، ١٩٩٦).
١٢٠- لمزيد من التفاصيل انظر :
مجلة المجلة، العدد ١٠٩٥ (٤-٢٠٠١/٢/١٠).
١٢١- لمزيد من التفاصيل انظر :
د. أماني قنديل، عملية التحول الديمقراطي في مصر ١٩٨١-١٩٩٣ (القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية و دار الأمين للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٥، ص ١٦٥ وما بعدها .
Denis J. Sullivan ، Private Voluntary Organizations in Egypt : Islamic Development Private Initiative and State Control (Gainesville : University Press of Florida , 1994).
١٢٢- لمزيد من التفاصيل انظر :
وليد حماد، " الإسلاميون و العمل الخيري "، و حامد الدباس، " المنظمات و الجمعيات الإسلامية في الأردن "، في : مجموعة من الباحثين ،الحركات و التنظيمات الإسلامية في الأردن، مرجع سبق ذكره .
١٢٣- إبراهيم غرايبة، ، مرجع سبق ذكره، الفصل السادس .
١٢٤- انظر على سبيل المثال :
صالح الورداني، الحركات الإسلامية و القضية الفلسطينية (القاهرة : الدار الشرقية، ط١، ١٩٩٠) ؛ مجموعة من الباحثين، الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية (بيروت : مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث و التوثيق، ط١، ١٩٩٥)؛ د. نيفين مسعد و د. عبد العاطي محمد أحمد، السياسات الخارجية للحركات الإسلامية (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، ط١، ٢٠٠٠)، الفصل الثالث – المبحث الأول .
١٢٥- د. نيفين مسعد و د. عبد العاطي محمد أحمد، المرجع السابق، ص ٢٠٦.
١٢٦-المرجع السابق، ص ٢١٠.
١٢٧- لمزيد من التفاصيل انظر:
د. هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر ....، مرجع سبق ذكره ، الفصل الثالث.

١٢٨- لمزيد من التفاصيل انظر: مخلد عبيد المبيض، مرجع سبق ذكره، ص ٣١ وما بعدها .

١٢٩- لمزيد من التفاصيل انظر:

طاهر المصرى ،" واقع وآفاق تطور العملية الديمقراطية فـي الأردن "، المستقبل العربي ، العدد ٢٥٠(ديسمبر ١٩٩٩) ، على محافظة ،" الأردن ... إلى أين ؟ "، المستقبل العربي، العدد ٢٥٦ (يونيو ٢٠٠٠).

Quinton Wiktorowick, " The limits of Democracy in the Middle East : The case of Jordon ," Middle East Journal. vol. 53 , No.4 (Autumn , 1999).

١٣٠- نشرة أخبار الساعة (٢٠٠١/٩/٢).

١٣١- لمزيد من التفاصيل حول تصور كل من حركة حماس والجهاد للصراع مع إسرائيل وكيفية التعامل معه انظر :

د. نيفين مسعد ود. عبد العاطى محمد أحمد، مرجع سبق ذكره.

١٣٢- لمزيد من التفاصيل انظر:

جميل هلال، النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو : دراسة تحليلية نقدية (بيروت : مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط١، ١٩٩٨) ؛ داود سليمان، السلطة الفلسطينية في عام ١٩٩٤-١٩٩٥ (عمان : مركز دراسات الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٥).

133- Beverly Militon– Edwards "،Palestinian state-Building: Police and citizens as test of Democracy_ "، British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 25,No.1 (May , 1998).

١٣٤- هناك من يصف السلطة الوطنية الفلسطينية بأنها " دولة بوليسية بدون دولة " انظر:

Beverly Militon– Edwards "،Internal security and citizenship under the Palestinian Ntional Authority ،" in:

Nils A.Butenschon , uri Daris, and Manual Hassassian_ ،citizenship and State in the Middle East (syracuse: syracuse univ. press, 2000).

١٣٥- انظر:

مجلة الشروق، العدد ٤٥٦ (١-٢٠٠١/١/٧).

١٣٦- لقد شكل الوجود السورى فى لبنان عاملا لتصاعد التجاذبات والاختلافات على الساحة اللبنانية فى مرحلة ما بعد تحرير الجنوب. انظر : نقولا ناصيف ،" لبنان : فتح ملف الوجود السورى ... يقلقه ! الوسط، العدد ٤٨١ (٢٠٠١/٤/١٦) ؛ وحول الدور السياسى لحزب الله على الساحة اللبنانية انظر : طلال العتريسى، "الإسلاميون واستراتيجية التصالح مع الديمقراطية : حزب الله نموذجا " شؤون الأوسط، العدد ٩٨ (أغسطس ٢٠٠٠).

١٣٧- فريد هاليداى، الإسلام والغرب، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٥ وما بعدها .

١٣٨- لمزيد من التفاصيل انظر:

Joshua Teitelbaum_ ،op.cit.

١٣٩- انظر على سبيل المثال :

د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، مرجع سبق ذكره.

Jamesp. Piscatori,(ed_ ، (.Islamic fundamentalism and the Gulf crisis (Chicago academy of Arts and sciences, 1991).

١٤٠- لمزيد من التفاصيل انظر:

د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٤ وما بعدها.

١٤١- المرجع السابق ؛ خالد عبد الكريم الشقران، مرجع سبق ذكره.

١٤٢- انظر رصدا وتحليلا للموقف الأردني الرسمى في : محمد الرميحى ، ردود الفعل العربى على غزو وحرب تحرير الكويت فى : مجموعة من الباحثين ، الغزو العراقى للكويت : المقدمات الوقائع وردود الفعل – التداعيات (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم الفكر ، العدد ١٩٥ ، مارس ١٩٩٥).

١٤٣- لمزيد من التفاصيل انظر: د. نيفين مسعد و د. عبد العاطى محمد أحمد ، مرجع سبق ذكره.

١٤٤- حول مشاركة التجمعات الإسلامية فى الانتخابات البرلمانية فى مرحلة ما بعد التحرير انظر:

لمزيد من التفاصيل د. عبد الله خليفة الشايجى ،" خصوصية الديمقراطية الكويتية : تحليل لنتائج انتخابات مجلس الأمة الكويتي الثامنة ١٩٩٦-٢٠٠٠ ونظرة استشرافية لمستقبل الديمقراطية الكويتية ،" مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد ٩٣ (أبريل – يونيو ١٩٩٩).

١٤٥- لمزيد من التفاصيل انظر:
ابتسام سهيل الكتبي ،" التحولات الديمقراطية في منطقة دول مجلس التعاون الخليجي "، المستقبل العربي، العدد ٢٥٧ (يوليو ٢٠٠٠).
١٤٦- لمزيد من التفاصيل انظر :

Jamesp. Piscatori,(ed.) , Islamic fundamentalism and the Gulf crisis، op. cit.

١٤٧- فريد هاليداى، الإسلام والغرب، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥ وما بعدها .
١٤٨- لمزيد من التفاصيل انظر :
د. نيفين مسعد و د. عبد العاطي محمد أحمد، مرجع سبق ذكره.
١٤٩- لمزيد من التفاصيل حول ميراث العداء بين الإسلام والغرب انظر: د. حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية : نحو ثورة القرن الواحد والعشرين (القاهرة : دار الموقف العربي، ط١، ١٩٨١) ؛ جراهام إب فولر، ايان أو.ليسر، الإسلام والغرب : بين التعاون والمواجهة، ترجمة شوقي جلال (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٩٩٧).
١٥٠- د. نيفين مسعد و د. عبد العاطي محمد أحمد، مرجع سبق ذكره .
١٥١- المرجع السابق .
١٥٢- انظر على سبيل المثال :
د. حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية ...، مرجع سبق ذكره ؛ رضوان زيادة ،" الإسلاميون وحقوق الإنسان : إشكالية الخصوصية والعالمية "، المستقبل العربي، العدد ٢٣٦ (أكتوبر ١٩٩٨)، ص ١٠٨-١٢٤

Gudrum Kramar "،Islamists Nations of Democracy "، in : Joel Beinin and Joe Strok,(eds.) , **Political Islam : Essays From Middle East Report** (London : I.B.Tauris Publishers , 1997).

١٥٣- د. نيفين مسعد و د. عبد العاطي محمد أحمد، مرجع سبق ذكره.
١٥٤- انظر على سبيل المثال :

Judith Miller " ، The Challenge of Radical Islam_ "، **Foreign Affairs** , vol. 72, No.2 (spring , 1993) ; Leon T.Hader ," What Green Peril? ," **Foreign Affairs ,** vol. 72, No.2 (Spring , 1993). Mohammad Mohaddessin , Islamic Fundamentalism : The New Global Threat (washington , D.C.: seven locks press, 1993).

١٥٥- فرانسيس فوكوياما ، مرجع سبق ذكره ، ص٨ .
١٥٦- المرجع السابق، ص ٥٦.
١٥٧- المرجع السابق، ص ١٩٣ .
١٥٨- لمزيد من التفاصيل انظر :

Samuel Huntington ، The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order) New York : simon and schuster , 1996).

١٥٩- نشر هذا الكتاب مترجما على حلقات في جريدة "الخليج الإماراتية " خلال شهر سبتمبر ٢٠٠١.
١٦٠- انظر: تغطيات لبعض الاعتداءات استهدفت عربا ومسلمين في أمريكا وبعض الدول الأوروبية في أعداد صحيفة " الخليج الإماراتية " بتواريخ : ١٧، ١٨، ٢٠٠١/٩/١٩.
١٦١- انظر نماذج بهذا الخصوص في:
فواز جرجس، أمريكا والإسلام السياسي : صراع الحضارات أم صراع المصالح، ترجمة غسان غصن (بيروت : دار النهار للنشر، ط ١، ١٩٩٨) ؛ فوزية صابر ،" رؤية أمريكية للظاهرة الإسلامية "، شئون الأوسط، العدد ٩٨ (أغسطس ٢٠٠٠).
١٦٢- انظر على سبيل المثال :
فريد هاليداى، الإسلام والغرب : خرافة المواجهة - الدين والسياسة في الشرق الأوسط ، ترجمة عبد الله النعيمي (بيروت :دار الساقي، ط ١، ١٩٩٧).

John L.Esposito ، **The Islamic Threat : Myth or Reality** .؟Third Edition) Oxford: Oxford Univ. Press, 1999).

١٦٣- انظر على سبيل المثال :
صلاح الدين حافظ ،" الإسلام وفوبيا والانتقام الأمريكي ،" **الخليج الإماراتية** (٢٠٠١/٩/١٩).

Anthony J.Dennis ، **The Rise of the Islamic Empire and the Threat to the West** (Bristol : Wyndham Hall press , 1996) .

١٦٤- لمزيد من التفاصيل انظر :
فواز جرجس، **مرجع سبق ذكره ؛** جود سعيد وعبد الواحد علواني، **الإسلام والغرب والديمقراطية** (بيروت : دار الفكر العربي، ط١، ١٩٩٦).

Robin Wright "، Islam, Democracy and the West "، **Foreign Affairs,** vol. 71, No.3 (summer , 1992).

١٦٥- لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال :
رضوان زيادة (تحرير وتقديم)، **الإسلام والفكر السياسي : الديمقراطية – الغرب-إيران** (بيروت : المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠).

Maric doCeu Pinto, political Islam and the United States : Astudy of U. S. policy towards Islamist Movements in the Middle East) London : Ithaca press . 1999) .

الملامح العامة للعمل الأهلي الإسلامي في القرن العشرين

أ.هشام جعفر(*)

ينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

الأول: التقديم ويعرض لجزأين: الأول- يشرح المقصود بالعمل الأهلي، والعمل الأهلي الإسلامي، والثاني- يعرض للحظة التاريخية التي يبدأ بها القرن العشرون، والملمح العام للتحدي الذي واجهته الجماعة المسلمة في هذا القرن. هذا الملمح العام شهد محطات أساسية كان لها تأثير في طبيعة العمل الإسلامي بشكل عام، والعمل الأهلي منه بوجه خاص، ويقوم هذا الجزء بعرض أبرز هذه المحطات.

أما القسم الثاني: فيختص بإبراز أطروحات العمل الإسلامي التي توزع عليها العمل الإسلامي في القرن العشرين، وقد آثرت مدخل الأطروحة؛ للتمييز بين أنواع العمل الإسلامي المختلفة؛ وذلك لأن كل أطروحة من أطروحات العمل الخمس [السلفية - الإخوانية - الوعظية - الفكرية - أطروحة المنظمات الأهلية] نتج عنها -على مدار القرن- أنشطة مختلفة ومجالات عمل متعددة تتأسس على الأطروحة في جانبها النظري أو الفكري، وتختلف عن الأخرى في تحديد جوهر التحدي الذي واجهته الجماعة المسلمة، وهو ما يميز أطروحة عن أخرى، على الرغم من أن جُلّها أو معظمها قد تشابه إلى حد كبير في نوعية النشاط الذي قام به، وإن اختلفت الأولويات بينها والأوزان النسبية التي أعطيت لكل مجال من مجالات النشاط. وقد استتبع هذا الجزء إبداء بعض الملاحظات المنهاجية التي تفسر أو تزيدنا فهمًا لهذه الأطروحات.

أما القسم الثالث من هذه الدراسة: فقد خصصته لتقديم دراسة حالة لإحدى الجماعات التي ظهرت في القرن العشرين، وشهدت انتشارًا في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي وخارجه، وقد اخترنا هذه الحالة الدراسية (جماعة التبليغ) لاعتبارات عدة أبرزها:

-أن الجماعة تقدم نموذجًا ينطبق على التعريف الذي أقدمه للعمل الأهلي الإسلامي.

-أن الجماعة شهدت انتشارًا كبيرًا في الربع الأخير من القرن العشرين في العالم الإسلامي وخارجه.

-أن الدراسات باللغة العربية التي تمت على هذه الجماعة تكاد تكون قليلة.

(*) ساهم في جمع وصياغة المادة العلمية أ. عزة جلال هاشم.

-أن جماعة التبليغ تقدم نموذجًا جيدًا لتشابكات أطروحات العمل الإسلامي، وتداخل الأهلي وغير الأهلي، والتغذية التي تتم بين أطرافه وجماعاته.

-جماعة التبليغ التي نشأت في شبه القارة الهندية تقدم نموذجًا مختلفًا لحالة دراسية نشأت في العالم الإسلامي وخارج المنطقة العربية، بما يقدم خبرة يمكن أن تساعد في عقد المقارنات المختلفة بين الخبرة العربية وغير العربية في هذا المجال، خاصة أن الجماعة نشأت في ظروف وفي توقيت يكاد يتقارب مع جماعات نشأت في العالم العربي [نشأت جماعة التبليغ ١٩٢٧، وهي الفترة التي تأسست فيها الجمعيات الإسلامية في الوطن العربي (الشبان ١٩٢٧) بالإضافة إلى تأسيس جماعة الإخوان ١٩٢٨)].

إن تقديم حالة دراسية محددة في قسم مستقل من أقسام هذه الدراسة لا ينفي قيام الباحث بتقديم أمثلة لنماذج وحالات أخرى من مناطق أخرى من العالم الإسلامي.

وما يحسن التأكيد عليه هنا أن هذه الدراسة تقدم ملامح عامة لخريطة العمل الأهلي الإسلامي لا تقف عند التفاصيل كثيرًا، إلا بمقدار ما تخدم هذه التفاصيل الصورة الكلية، وهذه الصورة العامة الكلية لا تعني وجود ظواهر فرعية تتأثر بالقسمات العامة لكل بلد أو حركة إسلامية أو مجموعة من البلدان أو الحركات تشترك فيها، وهو ما يؤثر عليها في اكتساب كل منها خصائص قد لا تتطابق بالضرورة مع خصائص الأخرى.

ولا شك أن الانطلاق من ذلك يعني قبول القول بوجود ملامح أو خصائص لكل ظاهرة فرعية، ولكن يبقى صحيحًا -أيضًا- الحديث عن ملامح عامة أو خصائص متقاربة واتجاهات أساسية تسمح بالحديث عما هو مشترك في تلك الخبرات والتجارب من قسمات عامة.

ويبقى أن نؤكد وجود ظلال من الحالة العربية على هذه الورقة بحكم الانتماء الجغرافي للباحث، ونتيجة متابعته التفصيلية لشئون الحركات الإسلامية فيها. والمنطقة العربية هنا لا تعني نطاقًا جغرافيًا محددًا، وإنما "ثقل" يلقي بظلاله على بقية أجزاء الأمة وتجارب العمل الإسلامي فيها.

وأخيرًا، فإن خاتمة الدراسة تقدم رؤية للباحث حول مستقبل الأطروحات الإسلامية في القرن الحادي والعشرين، وهذه الرؤية تمثل خلاصة متابعة الباحث ودراسته للأطروحات الإسلامية لمدة تزيد على خمسة عشر عامًا.

تقـديم

أولاً: في العمل الأهلي:

ينطلق هذا البحث من التعريف الـذي يقدمـه البـاحث لمفـهوم العمـل الأهلـي [١]، وعلـى هـذا فـإن تنظيمات المجتمع الأهلي عندي[٢]: "تكوينات مؤسسية وسيطة بين الجماعة العامة التـي تقـوم الدولـة على أساسها، والأفراد، وهذه الأبنية التنظيمية يُقِيمُها الأفراد والجماعات طوعًا بإرادتـهم، أو يجـدون أنفسـهم مقيمين لـها بـالاندراج فيـها ممـا هـو قـائم منحـدر أو مـوروث مـن المـاضي بتقـاليد التجمـع وأعرافه".

وعلى هذا فإن مقومات مفهوم المجتمع المدني أو العمل الأهلي كما أحب أن اسميه هي:

- **تكوين مؤسسي:** يمثل هيكلاً تنظيمًا لجماعة بشرية يربطها نوع تقارب مشترك، وهذا التكوين المؤسسي من شأنه أن يوجد ذاتًا جماعية بجوار الذات الفردية لكل مـن مكوناتـها، وهـي تقـوم علـى أساس تكوين فكري متجانس قادر على تحقيق هذه الذات الجماعية، وعلى قيامها فـي نفـوس الأفـراد بجوار الذات الفردية لكل منهم، وهي تتوخى تحقيق أهداف مشتركة، سواء لهذا الجمع المؤسّس نفسه أو لجماعة كبرى تشمل هذه الجماعة الفرعية.

والتكوينات المؤسسية تجري لجماعات يربط بينها أصـل مشـترك أو مصلحـة مشـتركة أو هـدف مشترك لتحقيق غاية معينة، وينشأ لها نوع تنظيم يستدعي حركتها، لتحقيـق أهـداف متعـارف عليـها. والمصالح المشتركة لا تعني المصالح المادية التي تنصرف إلـى الجوانـب الاقتصاديـة وحدهـا، إنمـا تعني ما يشمل ذلك ويشمل مصالح التواجد المعنوي الآتي عن اختيار مذهبي أو ثقافي، والـذي يتمثـل في الدعوات المختلفة. والأصل المشترك لقوم وفق تصنيفات شتى منـها الأصـل الأسـري والعرقـي، والتكوين اللغوي الواحد، والتكوين المذهبي أو الديني والثقافي العام، والتكوين الإقليمي الجغرافي من قرية أو حي أو مدينة أو قطر أو نحو ذلك.

ويحسن التأكيد قبل أن نترك هذا المقوّم على أن شرعية الوجود المؤسسي لمـا يعبر عـن جماعـة ما، إنما يجري بصياغة شعبية أهلية بقواعد استقرت في الضمير الجمعي، وانتقلت من ناس إلى ناس بالتقبل الشعبي العام، وذلك على خلاف الوجود المؤسسي الذي يجري فـي الأزمنـة الحديثـة، والـذي يجري بقوانين مكتوبة تصدرها الدولة المركزية؛ وهو ما يكفل لسـلطة هـذه الدولـة التدخـل المسـتمر وإلحاق هذه المؤسسات الشعبية بها، عن طريق وضع النظم والتحكم في الإجراءات ورقابتها.

- **الطوعية:** هذه الأبنية التنظيميـة يقيمـها النـاس أفـرادًا وجماعـات طوعًـا بإرادتـهم، أو يجـدون أنفسهم منتمين لها بالاندراج فيما هو قائم منحـدر مـن المـاضي بتقـاليد التجمـع وأعرافـه، المـهم أن

الجانب الطوعي هو أساس التكوين والبقاء؛ لذلك فهي دائمًا تنظم أوضاع جماعات ذات مصالح مشتركة أو ذات هوية مشتركة وشعور بالانتماء الجماعي.

-عدم الربح: فهذه التنظيمات المؤسسية تنشأ من جماعات يربط بينها أصل مشترك أو هدف مشترك أو مصلحة مشتركة، ليس من بينها تحقيق الربح المادي.

- وهذه التكوينات المؤسسية تنشغل بالسياسة، ولكنها لا تشتغل بها، فهي لا تستهدف اعتلاء سلطة الدولة، أي الهيمنة على المؤسسة المعبّرة عن الجماعة العليا في المجتمع والمنظمة لشئونها العامة، وهذا المقوم يسمح لنا بإخراج الأحزاب أو الجماعات السياسية التي تطرح نفسها بديلاً للسلطة القائمة، ومن ثم إخراج تجارب الإسلاميين في العمل السياسي أو البرلماني.

إلا أن هذا المقوم يثير العديد من الإشكالات فيما يخص دراسة الحركات الإسلامية، وهذه الإشكالات ستكون محل نظر منهجي من الباحث في القسم الأول من هذه الدراسة.

أبرز هذه الإشكالات هي:

١- العديد من التنظيمات الإسلامية تحوي في طياتها - داخل التنظيم أو المؤسسة الواحدة- مجالات عمل متعددة؛ فهناك العمل السياسي الذي يقصد به اعتلاء مكامن اتخاذ القرار في السلطة العليا للمجتمع، بجوار العمل الأهلي بالمفهوم السابق الذي يتخذ أشكالا متعددة وصورًا شتى.

٢- قد يتطور التنظيم الإسلامي أو ينتقل من العمل الأهلي الصرف بمعناه السابق إلى ممارسة عمل سياسي مباشر [مشاركة في انتخابات برلمانية أو تشريعية- إنشاء جناح أو ذراع سياسي، سواء اتخذ شكلاً تنظيميًا مستقلا، مثل: إنشاء جماعة الإخوان في الأردن لحزب جبهة العمل الإسلامي، أو مجرد تفريغ بعض العاملين في التنظيم الإسلامي لممارسة السياسة باعتبارهم جناحًا سياسيًا للتنظيم].

٣- وقد يتراجع التنظيم عن ممارسة السياسة ويرتد إلى ممارسة العمل الأهلي؛ نتاج ظروف قد تكون داخلية، متعلقة ببيئة التنظيم، أو خارجية تخص البيئة المحيطة بالتنظيم، سواء كانت محلية أو إقليمية أو دولية.

٤- وقد يقوم جناح أو مجموعة داخل التنظيم بتقديم خبرة في العمل الأهلي مستقلة -إلى حد كبير- عن التنظيم الأم الذي خرجت منه هذه المجموعة، خاصة إذا قدمت هذه المجموعة خبرتها في العمل الأهلي عبر أحد التنظيمات أو المؤسسات الأهلية المستقلة التي هي في النهاية ملك أفرادها المنضوين تحتها [تجربة الإخوان المسلمين في النقابات المهنية المصرية في الفترة من ١٩٨٤-١٩٩٥](٣).

تنظيمات المجتمع الأهلي –إذن- مؤسسات وسيطة تعبر في جوهرها عن دوائر انتماء فرعية قائمة في المجتمع، وهذا من شأنه أن يجعل مصالح أفرادها حاضرة دائمًا، كما يسمح لنا بأن ندخل المؤسسات الإرثية أو القرَابيّة أو ما أطلق عليه المؤسسات التراحمية من ضمن مؤسسات المجتمع الأهلي.

إن التعريف السابق أيضًا من شأنه أن يُدْخِل في مجال الدراسة مؤسسات لم تكتسب وجودًا رسميًا أو قانونيًا، على الرغم من وجودها الواقعي، وهذا حال معظم فصائل العمل الإسلامي الآن التي لا يعترف لها النظام القانوني بالوجود الرسمي.

أما لفظة "الإسلامي" التي تُطلق وصفًا للعمل الأهلي في هذا البحث، فإن المحدد الأساسي والوحيد لإطلاق وصف الإسلامي على أية ظاهرة هو أن تكون مرجعيتها القرآن والسنة، ثم ترد بعد ذلك العوامل المحددة الأخرى المتعلقة بالتاريخ والوضع الحاضر، مع وجود التنوعات التي يمكن أن تحدث نتيجة تنوع الأنساق التاريخية والبيئات وأنواع التحديات الموجودة بالنسبة للجماعة المسلمة. [الإسلاميه في جوهرها دعوة إلى الرجوع إلى القرآن والسنة] ، واستخراج الأحكام من هذين الأصليين؛ ليحكما واقعنا المعاصر، أو يساهما في إصلاحه، أو يشكلا وعي ووجدان المسلم.

ثانيًا: في القرن العشرين:

هناك اختلاف بين الباحثين[٤] حول تحديد اللحظة التاريخية التي يبدأ بها القرن العشرون الميلادي، إلا أنه يكاد يكون هناك اتفاق على الفترة التاريخية التي مثلت إرهاصات ومقدمات للقرن العشرين، وهي الربع الأخير من القرن التاسع عشر؛ فقد جاءت هذه الفترة في ظروف إجهاض الاستعمار لعدد من الثورات: بداية من ثورات المقاومة الجزائرية، ثم ثورة عرابي١٨٨٢ في مصر، والثورة المهدية في السودان التي تمكن بعدها من احتلال مصر والسودان، وحدوث انتكاسة لمشروع جمال الدين الأفغاني (توفي١٨٩٧) الإصلاحي، خاصة ما تعلق منه بركني[٥]: تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي، وتوحيد الأمة في جامعة الإسلامية.

كما شهدت هذه الفترة (١٨٧٥ ـ بداية القرن العشرين) ولادة الاتجاه الإصلاحي التدريجي الذي تبناه محمد عبده الذي كان شريكًا من قبل لجمال الدين الأفغاني في دعوته الثورية، ففي مجال العمل الإسلامي قدم محمد عبده النظرية "الإصلاحية"، في مقابل النظرية "الثورية" التي كان يروج لها من قبل مع جمال الدين الأفغاني، فقد أصبح محمد عبده يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة منه، وهي نهضة الشرق وتحرره[٦].

لقد كان دخول الغرب بلاد المسلمين على مدى القرن التاسع عشر، وسيطرته على بقاع مهمة من العالم الإسلامي ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر (الهند ١٨٥٧)، واستقراره في

بقاع مهمة من المنطقة العربية، ابتداء من الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ودخول الغرب وسيطرته غيّرا من المهام المطروحة أمام الجماعة المسلمة والجهود الإصلاحية الإسلامية بشكل عام، فقد كان قبل ذلك، التجديد يجري من داخل الجماعة المسلمة، ومن مادتها الفكرية وأطرها المرجعية؛ بغرض رفع إمكانيات النهوض والتحريك للواقع، يريد أن يشفي من الأمراض التي علقت به من ناحية الجمود والمذهبية الضيقة.

وعندما جاء الاستعمار تغيرت المهام، بل إن شئت الدقة أضيفت مهام جديدة، فأصبحنا أمام مهمة الدفاع عن الوطن، ولابد أن يكون ذلك أول اهتمامات الجماعة المسلمة، وأصبح أمامنا أيضًا أنهم يريدون تغيير أفكارنا؛ فأصبح من ضمن المهام الحفاظ على الهوية من أن تُقتلع.

الملمح العام للتحدي الذي واجهته الجماعة المسلمة في القرن العشرين، ونشط العمل الإسلامي لمواجهته تمثل في: ١- القابلية للاستعمار التي تمثلت في معالجة عوامل النهوض الداخلي، وفي ٢- الاقتحام الغربي سياسيًا واقتصاديًا وفكريًا، ويقصد به غزو النسق العلماني الحداثي الغربي الذي يريد أن يذهب بالإطار المرجعي الإسلامي لمجتمعاتنا تمامًا، والتحدي الآخر يتعلق بما نعايشه من ازدواج في الأطر المرجعية، ونشأ تاريخيًا في فترة المائتي سنة الأخيرة بين الأطر المرجعية الإسلامية، والمرجعية الغربية في المؤسسات والنظم والأفكار.

الملمح العام للتحدى الذي واجهته الجماعة المسلمة مرتبط بمرحلة العلمانية والرد عليها.. العلمانية التي تريد أن تنزع الدنيا من إطار الدين، وتجعل لها مرجعية وضعية دنيوية؛ ومن ثم فإن الجماعات الإسلامية أو العمل الإسلامي عامة سعى إلى إعادة الإطار المرجعي العقيدي، ليشمل شئون الدنيا والنظم والمعاملات، ومحاولة ربط حياتنا بآخرتنا أي ارتباط أوضاعنا بالدين[٧].

هذا الملمح العام شهد **محطات مهمة** كان لها تأثير في طبيعة العمل الإسلامي بشكل عام، والجزء الذي يخص العمل الأهلي منه، أبرزها:

١- **إلغاء دولة الخلافة عام ١٩٢٤**، واحتلال أغلب البلاد العربية وتجزئتها، وقد شهدت هذه الفترة بداية التأسيس للرد على انهيار الوجود السياسي للجماعة المسلمة (دولة الخلافة)، والانطلاق نحو إعادة صياغة جديدة للمسلمين، في هذه الفترة شهدنا زيادة في إنشاء الجمعيات الإسلامية المختلفة (جماعة التبليغ في شبه القارة الهندية ١٩٢٧، والشبان المسلمون في مصر ١٩٢٧، الإخوان المسلمون ١٩٢٨، جمعية العلماء المسلمين في الجزائر ١٩٣١).

وبالنظر إلى تلك الجمعيات من حيث أسباب قيامها ومجالات اهتمامها، ومن حيث السلوكيات التي ألزمت بها أعضاءها وألوان نشاطها بصفة عامة؛ يمكن القول: إنها في مجملها كانت تسعى لأن تعبر التعبير العملي عن التمسك بالهوية الإسلامية والحفاظ عليها: في العقيدة وطريقة التفكير،

ونمط الحياة اليومية بصفة عامة، وذلك في مواجهة درجات الدعاية لتقليد الغرب واقتفاء أثره في كل شيء؛ بحجة العمل على اللحاق به وإحراز التقدم.

تحدٍّ آخر مثل بيئة النشأة لهذه الجمعيات، وهو التصاعد التدريجي لدور وحجم ونفوذ الإرساليات التبشيرية الغربية، خاصة في مصر والسودان والأردن ولبنان والعراق وشبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا، فنشطت الجمعيات في ميدان الدفاع عن الهوية والعقيدة، وتوجهت باهتمامها للرعاية الاجتماعية للفقراء، مستفيدة من إعلاء الدين لقيم التكافل الاجتماعي، وإدراكًا منها أن بيئة الفقر تربة خصبة لنجاح عمل المبشرين.

ومن منطلق الحفاظ على الهوية الحضارية؛ احتل التعليم المكانة الأولى على قائمة أعمال الجمعيات الإسلامية بشكل عام، سواء التي نشأت في هذه الفترة أو قبلها، فقد حظي التعليم باهتمام واسع – على سبيل المثال - في دول المغرب العربي مقارنة بباقي الأقطار الإسلامية لخصوصية الاستعمار الفرنسي الذي حاول طمس الهوية الإسلامية العربية عبر سياسات الفرنسة.

٢- **محطة ثانية في تاريخ العمل الإسلامي عامة**، والعمل الأهلي الإسلامي بصفة خاصة، وهي مرحلة دول ما بعد الاستقلال في العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية، وقد شهدنا في هذه الفترة ظاهرتين على جانب كبير من الأهمية، وكان لهما تأثير بالغ على مجمل العمل الإسلامي:

الظاهرة الأولى: اصطدام العمل الإسلامي بدول الاستقلال بعد رحيل الاستعمار المباشر على المستوى العملي (الإخوان وعبد الناصر في مصر ١٩٥٤)، والفكري (شيوع أفكار كل من المودودي وسيد قطب)، فلقد كانت هذه الفترة مرحلة التوسع في تحديث الدولة على النمط الغربي الليبرالي، أو الغربي الاشتراكي، حيث وقع الصدام الداخلي بين الدولة المستقلة والمشروع الإسلامي الذي يحمل مشروعًا بديلاً.

الظاهرة الثانية: وهي علاقة دول ما بعد الاستقلال وخاصة في العالم العربي بالعمل الأهلي بصفة عامة، ويقع في القلب منها العمل الأهلي الإسلامي، في علاقة الدول في عالمنا العربي الإسلامي بالعمل الأهلي. هناك عدد من النقاط التي يجب الوقوف أمامها(٨):

الدولة المركزية الحديثة نشأت في واقعنا على أساس "قطري"، والدولة كما هو معروف ذات عناصر مكونة، تتعلق بالأقاليم والجماعة السياسية والسلطة، وهذه الدول العربية الإسلامية، ودول آسيا وأفريقيا عامة تحددت حدودها الجغرافية لا وفقًا لتحدد الجماعة السياسية التي تقطن الأرض بجامع رابطة القومية، أو رابطة الدين، أو رابطة العرق، ولكنها تحددت بالحدود الجغرافية التي فرضتها السيطرة الأجنبية السابقة، وهذه الحدود دخل في تحديدها علاقة موازين القوى بين الدول الأجنبية المسيطرة، واحتياجات الدولة المسيطرة، وكذلك علاقة موازين القوى بين حركات

التحرر الوطني والسيطرة الأجنبية التي كانت قائمة، بمعنى أن ظرفا سياسيًا هو الذي تحدد بـه أمـر يتعلق بالجماعة السياسية، وهو ما تحكم في بيان حدود "القطر" الذي قامت الدولة علـى أساسـه، فلـم تعد الدولة تعكس جامعة سياسية تستند على أساس فكري فلسفي: من رابطة دين، أو ربطه قومية، أو رابطة عرق، ولكن وجود الدولة بفعل الأمر الواقع قد ولد في ذاته أمرًا واقعًا جديدًا، صـارت الدولـة تعمل على تثبيته وبقائه، حتى بعد انتصار حركات الاستقلال بشكلها القطري الذي حدث، فصـارت الدولة هي أسـاس رابطـة الـولاء والانتمـاء، وليس العكس، صـارت الدولـة أساس الشعور الذاتـي للجماعة، وليس العكس.

من هنـا ظـهرت الدولـة الحديثـة المركزيـة منعزلـة عـن الجماعـة، مفروضـة عليـها مـن أعلـى، وخارجية عنها؛ أي أنها دولة "مفارقة" بالمعني الفلسفي للفظ "مفارق" أو مستوردة، وهي منفصلـة عـن الأطـر المرجعيـة السـائدة فـي المجتمـع والمكونـة للجماعـات البشـرية والحاكمـة للعلاقـات والمعاملات، وصـارت مهمتها التبشـير بمرجعية جديـدة، والأهم مـن ذلك أن الدولـة لـم تعد تسـتمد شرعيتها من المجتمع، ولكنها صارت هي ذاتها مصدر الشرعية، ولم تعد محكومـة بشرعية وأطر شرعية مستمدة من نسق فلسفي أو فكري عقدي، وإنما صـارت هي الحاكمة للشرعية، وصار القانون من حيث هو إجراءات تصدر بها الأحكام والنظم هو المعبر عن الشرعية التي هي إرادة الدولة، وما تقوله الدولة هو الإطار المرجعي ذاته الذي يخلق القيـم، وينشـئ نمـوذج العلاقـات؛ وسـيطرت بذلـك على الفكر والثقافة وصناعة العقول بدلاً من أن تكون نتاج ذلك. صار من الأهداف الأسـاسـية للدولـة المتضمنة في أدائها الوظيفي أن تؤكد النـزعة القطرية الإقليمية، وأن تنظر بشـك وريبـة لأي طـرف أو مؤسسة تستمد أو تتأسس شرعيتها خارج شرعية الدولة.

وقبل الدول المركزية الحديثة كان يتم رؤية العمل الأهلي في عالمنا العربي والإسلامي باعتبـاره جزءًا من الأمة ككل، أيًا كان نطاق الأمة -عربيًا أو إسلاميًا- لكن مـع تدخـل الدولـة بتنظيـم مجـالات العمل الأهلي كافة، والتي بدأت مع القوانين المختلفـة: قوانيـن الوقـف، وقوانيـن الجمعيـات الأهليـة، وقوانين الطـرق الصوفيـة، بـدأ العمـل يكتسـب طابعًـا قطريًـا؛ ذلـك لأن الدولـة الحديثـة التـي جعلت الشرعية من صنعها ومن داخلها لم تكن لتنظر إلى العمل الأهلي عبر القومـي إلا بعيـن الريبـة؛ لأنـه يجب أن يتم من خلال مؤسساتها المختلفة، ومن هنا كان هنـاك نـزوع دائـم مـن قبـل الدولـة القطريـة للسيطرة على العمل الأهلي بجميع أشكاله.

بعبارة أخرى؛ فإن محددًا مهمًا مـن محـددات إدراك وفـهم وتحليل العمـل الأهلـي، وهـو علاقـة العمـل الأهلـي بالدولـة، وتطـور هـذه العلاقـة، ويمكـن أن نجعـل -بشـكل مبدئـي- مـن تدخـل الدولـة العربية/الإسلامية لتنظيم القطاع الأهلي بمجالاته المختلفة، هـو الحـد الفـاصل بين تحـول التفـاعلات عبر القومية؛ لتكون منطلقة مـن إدراك وتصـورات النـاس ورؤيتـهم، باعتبـارهم جـزءًا مـن الأمـة،

وتفاعلات عبر قومية ألفت القطرية بثقلها عليها.

وهناك إصرار من قبل الدولة العربية / الإسلامية على أن تظل تفاعلات العمل الأهلي تتم من خلالها وعبر مؤسساتها، وهي تسعى لتنظيم العمل الأهلي وفقًا لهذا التوجه، وكان هناك إصرار من الدولة العربية / الإسلامية على أن تظلل شرعيتها القانونية والإجرائية جميع هذه التفاعلات، وفي حالة الفشل في مد هذه المظلة على النشاط الأهلي، فإن البديل المطروح هو استخدام الأدوات القمعية في مواجهته.

كما أن بروز نمط التفاعلات المباشرة بين العمل الأهلي في منطقتنا مع الخارج فرض على الدول العربية/ الإسلامية التحايل على، والتكيف مع الضغوط التي يستخدمها بعض أطراف العمل الأهلي في مواجهة إجراءات قمعية من قبل الدولة.

وبالمناسبة فنمط التحايل المشار إليه هو المرشح أن يحكم علاقة الدول العربية/ الإسلامية في المستقبل بالمنظمات الأهلية كثيفة التفاعل عبر القومي، وهذا النمط يتخذ أشكالا متعددة، مثل إنشاء منظمات أهلية تكون نخبتها موالية للجهاز الحكومي، وتقوم بتلقي التمويل الخارجي المتاح، وإبراز الإصغاء والحوار مع فاعليات العمل الأهلي، مع استمرار التوجيهات السلطوية.

وتظل المعضلة التي تواجهها الدولة والعمل الأهلي معًا أن الدولة العربية/ الإسلامية الآن تتآكل إزاء الخارج، وتنسحب عن أداء كثير من المهام والأدوار والوظائف التي كانت تضطلع بها من قبل، كما أن القوى المهيمنة في النظام الدولي تحاول أن تحيط الدول العربية/ الإسلامية بعمل أهلي من جنسها وطبيعتها، ويظل العمل الأهلي "الوطني" -إن صح التعبير- الذي كان يمكن أن يملأ الفراغ الناتج عن تآكل وانسحاب الدولة، يظل هذا النوع من العمل محاصرًا مقيدًا من قبل الدولة، ويفاقم من هذه المعضلة أن الدولة تحاول حتى الآن -وقد نجحت إلى حد كبير، ولكن لا ندري إلى متى- الفصل بين التحرر الاقتصادي الذي تنتجه وكلٌ من التحرر الاجتماعي والسياسي، فالقوى الغربية - حكومات ومؤسسات دولية- اتجهت في ضوء سياسات التحرر الاقتصادي وإعادة الهيكلة إلى تقوية المجتمع الأهلي، وحفز تنظيماته للحذ من سيطرة الدولة والحد من نطاق تدخلها، وهي تعتبر التحرر الاجتماعي ضرورة مهمة لإحداث التحرر الاقتصادي.

وهذا ينقلنا إلى النقطة الثانية من نقاط علاقة الدولة العربية/ الإسلامية بالعمل الأهلي، وهي إصرار الدولة العربية/ الإسلامية على انتهاج سياسات تمييزية في التعامل مع العمل الأهلي، فالقوانين والإجراءات تقيد العمل الأهلي، ولكن الدولة تتعامل معه بسياسات الأمر الواقع، فتقبل ببعض تفاعلاته وخاصة ما يتم من تشبيك مع الخارج دون الاعتراف به قانونًا؛ أي تمنحه شرعية واقعية دون الشرعية القانونية، وتقبل الدولة الشرعية الواقعية بمقدار ما تملك تنظيمات العمل الأهلي

من شبكات دولية وإقليمية تضفي عليها قدرًا من الحماية.

الدولة على سبيل المثال تفرض قيودًا في القوانين واللوائح على التمويل المحلي المتاح للعمل الأهلي، في الوقت نفسه التي يتحول فيها التمويل الأجنبي إلى أمر واقع في العمل الأهلي. ولا يخفى، أن مسألة التمويل أو المحدد الاقتصادي أحد المحددات المهمة التي تحكم وستحكم وجهة العمل الأهلي في المستقبل؛ إذ يلاحظ أن ما يحدث في قطاع العمل الأهلي الجديد (جمعيات وشركات مدنية) سباق عجيب نحو التمويل الأجنبي الذي تقدمه هيئات المعونة الأجنبية المختلفة؛ وبالتالي ليس مستغربًا إطلاقًا أن يكون موضوع "كيف تكتب عرضًا لتمويل المشروعات؟" في أعلى قائمة الأولويات للجمعيات الأهلية العربية/ الإسلامية تطلب التدريب عليه من مختلف بيوت الخبرة والتدريب.

إلا أن التمويل ليس متاحًا لكل التنظيمات، ولا لكل أنواع المشروعات.. فنجد أن هناك تنظيمات، سواء لطبيعة نشاطها أو لعلاقات القائمين عليها شخصيًا بمؤسسات التمويل -لا تجد صعوبة في توفير التمويل لمشروعاتها وأنشطتها، بينما منظمات أخرى، سواء بسبب عدم قدرة القائمين على إدارتها أو بسبب سوء اختيار أو سوء تقديم مشروعاتها، تطرق أبواب المنظمات المانحة الباب تلو الآخر دون فائدة تذكر؛ وبالتالي كان التمويل وسيستمر عاملا رئيسيًا محددًا لانطلاق أنشطة جمعية أهلية دون أخرى.

بعبارة أخرى، فإن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي العربي -وخاصة في بعدها الأجنبي غير العربي والإسلامي- تُستخدم في الحصول على شرعية واقعية، وإحداث قدر من التوازن في مجابهة تعسف السلطة السياسية القطرية، وهذا يزيد من المعضلة التي أشرنا إليها في نهاية البند السابق.

٣- **المحطة الثالثة:** من محطات القرن العشرين فيما يخص العمل الإسلامي عامة والعمل الأهلي بصفة خاصة، هي العقد الأخير من القرن العشرين الذي شهد أحداثًا جسامًا في العالم كله وفي العالم الإسلامي بصفة خاصة، ففي العالم شهدنا انهيار الاتحاد السوفييتي، ونهاية الحرب الباردة وما ارتبط بها من ظواهر سياسية وفكرية ومعرفية، أما على مستوى الأمة فقد كانت حرب الخليج الثانية ١٩٩٠/١٩٩١ حدثًا جللا أعاد طرح كثير من المسلمات والبديهيات التي استقرت في الأذهان والعقول[٩].

في هذه المحطة هناك مستويان مهمان سيحكمان -فيما أتصور- مستقبل العمل الإسلامي، وفي القلب منه العمل الأهلي، هما:

أ- المستوى المعرفي:

كان هناك عدد من التطورات العالمية التي ساهمت في بروز نموذج معرفي جديد، وتضافر معها

عدد من التغيرات التي حدثت في نطاق الأمة فدفعت إلى إعادة التفكير في النموذج المعرفي السائد في واقعنا، صحيح أن إعادة التفكير هذه -فيما أتصور- لم تكن من القوة والفاعلية لتخرج النموذج المعرفي السائد -نموذج الأيديولوجيا- وتدفع ببروز النموذج المعرفي الجديد -نموذج التعددية- ولكننا نظن أن كثيرا من التطورات الجارية يمكن أن تساهم في بلورة هذا النموذج وتطويره.

الواقع الذي أظهر النموذج المعرفي الجديد على المستوى العالمي ؛ كان الأحداث الهائلة التي تسارعت منذ عام ١٩٨٩ - عام سقوط الاتحاد السوفييتي - الذي كان نقطة تحول حتى العقد الأخير من القرن العشرين، كما ظهرت "ما بعد الحداثة" كأسلوب جديد في التفكير يراجع مسلمات مشروع "الحداثة"، بالإضافة إلى تعميق الكونية أو العولمة التي برزت فيها الخصوصيات الدينية والعرقية والثقافية، كرد فعل على اتجاهات التنميط والقولبة التي تحتويها، بالإضافة إلى انتشار العلاقات الدولية المتعددة الأطراف، وأبرزها التكتلات الإقليمية، وبروز فاعلين دوليين لهم دور تزايد بجوار الدولة القومية ومنافسين لها.. إلخ.

فقد أدى انهيار الاتحاد السوفييتي "الآخر الشرس الكريه" إلى اضطراب الرؤية "الاستقطابية الحادة" التي سادت العالم من قبل، ولقد كان هذا الانهيار محصلة عوامل عديدة بعضها داخلي والآخر خارجي، لكن الخلاصة هي أن الانهيار قد حدث، وأن من الضرورة التعامل مع العالم برؤية معرفية جديدة، وقد برزت رؤى (نهاية التاريخ لفوكوياما- وصراع الحضارات لهنتجتون، تأنيث المستقبل..) حاولت أن تملأ الفراغ المعرفي الناتج عن سقوط الاتحاد السوفييتي، ولكننا نتصور أن جزءًا كبيرًا منها كان أقرب للدعاية منها للرؤية المستقرة، أو النموذج التفسيري الجديد.

مع سقوط الاتحاد السوفييتي وانهياره لم تعد هناك استقطابية ثنائية حادة سهلة الحل "إما مع المعسكر الرأسمالي، أو المعسكر الاشتراكي"؛ فقد أدى سقوطه إلى بروز أو ظهور التعدديات داخل المعسكرين السابقين، الذي كانت تخفيه أجواء العداء وبينة الصراع. فبرز إلى الإدراك وجود رأسماليات متعددة وليست واحدة أو وحيدة، بينها صراعات واختلاف في المصالح، ومن ثم السياسات والمواقف، وصرنا نجد حكومات اشتراكية مذهبًا (بولندا- المجر- ليتوانيا وغيرها) تطبق آليات السوق وتسعى حثيثًا للانضمام لحلف شمال الأطلسي، كما صرنا نجد حكومات معادية للاشتراكية وشرسة في الالتزام بآليات السوق تطبق فعليًا سياسات تخطيط مركزي وتعارض بشدة حلف شمال الأطلسي.

كما برز على المستوى الفكري والثقافي تيار ما بعد الحداثة في الفكر الغربي، وقد ساعد في بروزه تغيرات اجتماعية (ما صاحب مرحلة الرأسمالية المتقدمة من تزايد الوزن النسبي للفئات المهمشة والمحيطية الخارجة عن إطار السوق الرأسمالية وقيمها) وثقافية (حركات الطلاب،

والحركات الاجتماعية الجديدة، وفشل النظريات الشاملة - بنيوية وغيرها - كأطر للفكر والحركة وفهم الواقع وتحولاته)، بالإضافة إلى بروز مشكلات ومعضلات مشروع الحداثة، (البيئة - الجريمة المنظمة - التدمير النووي - الانهيار القيمي- والتفكك الاجتماعي وخاصة مؤسسة الأسرة)، واستمرارية ظواهر افترض أن التقدم والحداثة سيقضيان عليها، مثل الدين والظاهرة الدينية.

وبغض النظر عن الاتجاهات التفكيكية التي تحملها ما بعد الحداثة أو النسبية المطلقة التي تتضمنها، إلا أنها أبرزت على السطح مسألة الخصوصيات الثقافية والعرقية والدينية، وأعادت طرح قضية المركزية الأوروبية أو الغربية؛ فبعد الحداثة تتضمن – فيما تتضمن- نفي "المركز"، وإعادة التفكير في "المطلقات" التي تضمنها مشروع الحداثة. وتواكب أو صاحب ما بعد الحداثة سقوط النماذج التفسيرية الكبرى، النماذج الأساسية القديمة سقطت، ونحن الآن نمر بمرحلة أزمة النماذج الأساسية، ولا يدّعي أحد أن عنده نموذجًا أساسيًا يستطيع أن يحل محل النماذج الأساسية المنهارة، ومن ثم فإن اليقين المعرفي قد انتهى، وهذه الأزمة ناتجة عن إدراك أن الواقع أشد تعقيدًا مما نتصور، وأن الظواهر أشد تركيبًا واتصالاً ببعضها البعض مما نتخيل، ومن ثم فهناك صعوبة يعانيها الفكر الإنساني الآن في رصد الظواهر؛ ناهيك عن فهمها وتحليلها وتفسيرها وصياغة الخطاب المناسب للتعامل معها، فالآن كل شيء مختلف ويجب النظر إليه بشكل جديد، ومن ثم يجب التحرر من أسر الصور الذهنية الجاهزة التي طالما أشعرتنا بالراحة الفكرية لفهمنا للعالم السابق.

أما "الدولة القومية" التي كانت أحد مطلقات مشروع الحداثة، فيكفي لتوضيح النقد الذي تتعرض له، والتغير الذي لحق بها، أن ننظر إلى تعاظم دور الكيانات عابرة الحدود من شركات عملاقة ومؤسسات دولية، وقطيع إلكتروني وأسواق رأسمالية، وأساليب اتصال وشبكات معلومات وإعلام تتجاوز كل الحدود والقيود القديمة، كما تعاظم بشكل هائل تواجد ودور المنظمات غير الحكومية التي لم تدع أمرًا واحدًا يمت إلى حياة الناس بصلة إلا وكان لها فيها دخل وتدخل، وعمل وتصور.

وقد برز تعاظم حركة هذه المنظمات عند استرداد المواطن الفرد لدوره حين ظهرت المنظمات غير الحكومية عابرة القوميات ذات المعنى الإنساني، وأصبح لهذه المنظمات دور في صنع وصياغة السياسات والمواقف، بل والقواعد التي تحكم عمل الدول. وهكذا شهدنا زيادة وعي الفرد بذاته وبدوره، وكذلك تفرده عن سواه، واعتماده على آليات جديدة للعمل، تحرّره من ربقة الخضوع للسلطات المركزية السابقة، وأصبح كل فرد يملك قدرة اتصالية تتجاوز مسألة الاتصال الشخصي إلى الاتصال بقطاع عريض من الناس عبر شبكة الإنترنت.

بل إن انفراد الدولة بمواطنيها قد صار إلى زوال، في ظل انتفاء الحواجز بين الداخلي والخارجي أمام الاقتصاد، والأفكار والثقافات، وأمام السياسة، فالسياسات والبرامج يتم صياغتها وصنعها في الخارج حيث يصير دور الحكومات هو التفاعل معها لتطبيقها في الداخل.

كما تم في ظل هذه التطورات إعادة هيكلة مكامن القوة والفاعلية؛ فبرزت إلى الوجود آليات وأدوات أخرى مثل:

- التشبيك بما يمثله من حجم اتصالات خارجية وداخلية واسعة المدى لتنسيق العمل المشترك، أو تكوين التحالفات المتخصصة والمؤقتة، أو لتبادل المعلومات واكتسابها.

- المعلوماتية حيث تحتشد كميات هائلة من المعلومات بصورة منظمة وغير منظمة متاحة للجميع، وهو ما يجعل من المستحيل على أية سلطة مركزية استيعاب هذا الكم الهائل وتحليله، كما أنه يتيح لكل فرد أن يحصل على ما يريد منه، بل ويساهم في إنتاجه. وإذا كان سقوط الاتحاد السوفييتي ١٩٨٩ هو الحدث الذي اكتسب به النموذج المعرفي الجديد قوة دافعة أساسية، فإن حرب الخليج الثانية ١٩٩٠ - ١٩٩١ هي بداية إعادة التفكير في النموذج المعرفي السائد في الخطاب العربي؛ حيث يلاحظ أن الخطاب العربي -وفي القلب منه الخطاب الإسلامي- لم يستطع أن يكون استجابة مناسبة ومكافئة لمقتضيات المرحلة الجديدة التي شهدتها المنطقة: ما يجري فيها من أحداث، وما طرح فيها من أفكار.

ما يجب أن أقرّره أن الأحداث في هذه الفترة، أو بالأحرى القفزات النوعية الكبرى التي جرت في الواقع كانت أكبر من الجميع: الدول والتيارات الفكرية والسياسية؛ لقد عجز الجميع عن الفهم أو مجرد التفسير لما يجري، ناهيك عن اتخاذ مواقف أو فعل أو بالأحرى رد فعل إزاءها.

لقد أدت هذه الأوضاع التي أحاطت بكل التيارات الفكرية والسياسية إلى تأثيرات كبيرة في الواقع وفي القلب منه العمل الإسلامي فكرًا وحركة؛ هذه التأثيرات ستكون محل متابعة في خاتمة هذه الدراسة.

ب- أما ما يخص **العمل الأهلي** فقد ظهر نتاج عوامل دولية ومحلية وإقليمية ما بات يُعرف بالعمل الأهلي الجديد(١٠) الذي يختلف نوعيًا عن العمل القديم من جهة:

- أجندة العمل أي أولويات واهتمامات ومجالات العمل وقضاياه.

- التمويل الذي أصبح جزءًا كبيرًا منه يعتمد على التمويل الدولي الذي توفره المنظمات وهيئات المعونات الدولية.

- نخب العمل أي طبيعة الأصول الثقافية والاجتماعية والسياسية للنخب العاملة في مجال العمل الأهلي.

العمل الأهلي الجديد أكثر وعيًا بالتطورات العالمية الجارية للعمل الأهلي القديم؛ لأنه نشأ في

إطاره، مدفوعًا بالتحولات الدولية والإقليمية والمحلية، خاصة أن النخبة الجديدة التي تعمل في هذا القطاع تدرك هذه التحولات بعمق، فهي نخبة نشأ الكثير منها متفاعلاً مع الأبعاد الدولية.

ما يحسن التأكيد عليه في هذا السياق أن التمييز بين عمل أهلي قديم، وآخر جديد، وإطلاق وصف القديم أو الجديد على العمل الأهلي لا يفيدان أية تضمينات قيمية أو تقويمية، وإنما هي ألفاظ لوصف ظاهرة شديدة التعقيد لم تستكمل ملامحها النهائية بعد، ولكنها آخذة في التشكل، إلا أن جريانها وتشكلها لا يمنعنا من التمييز في إطارها بين: عمل أهلي قديم وآخر جديد، لكل منهما أجندة عمله، ومصادر تمويله، ونخبته العاملة فيه أو القائمة على مكان اتخاذ القرار فيه، بالإضافة إلى شبكة تفاعلاته عبر القومية التي لها تأثيرها على علاقة نخبته بالدولة.

إلا أن الأهم - فيما أتصور - أن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي في شقه الجديد ستكون أحد المحددات الأساسية في رسم أو إعادة تحديد علاقة الدولة العربية/الإسلامية بالمجتمع في المستقبل، ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى بعض الأمثلة الدالة في هذا السياق، مثل: وقائع قانون الجمعيات الأهلية المحكوم بعدم دستوريته في مصر، وأحداث قرية الكشح، وأخيرًا ما يجري لمركز ابن خلدون، وما يجري في الكويت من جدل منح المرأة حق الترشيح والانتخاب لمجلس الأمة..

وإذا كنا قد ودعنا القرن العشرين بانقسام أو تمييز بين عمل أهلي قديم وآخر جديد، فإننا ومنذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر يمكننا التمييز أيضًا بين عمل أهلي جديد اتخذ من الجمعيات الأهلية الشكل التنظيمي المعبر عنه، وعمل أهلي قديم، أو موروث تمت صياغته وتشكيله عبر حركية الأمة المسلمة على مدار ثلاثة عشر قرنًا، فالتاريخ العربي الإسلامي الممتد شهد العديد من المؤسسات الأهلية التي قامت بإنشائها الأمة المسلمة؛ مستهدفة تحقيق مثاليتها، واستجابة أو تلبية لاحتياجاتها، وكان الفاعلون الحقيقيون فيها هم: العلماء والتجار وطوائف الحرف، ورؤساء الملل والنحل والمتصوفة الذين عمدوا لخلق المؤسسات الأهلية التي قامت بمهام اجتماعية وثقافية واقتصادية... إلخ، فظهرت طوائف الحرف، حيث كل طائفة لها رئيس يرعى مصالحها ويخاطب الولاة المتعاقبين من أجل تلك المصالح، وظهر شيوخ الحارات لرعاية أبناء المكان وفض النزاعات بينهم، وظهرت الطرق الصوفية التي مثلت مجالسها منتديات علم وتزكية وتربية الفرد، إضافة إلى دورها التكافلي بين أعضائها.

ولم يكن الفرد يعرف انتماء واحدًا بل كان متعدد الانتماء بتكامل وتضافر بين دوائر الانتماء الفرعية، ولصالح: الانتماء للدائرة الأساسية (فهو حرفي له طائفة، ويتبع شيخ حارة محددا، ومريد في طريقة صوفية)، ومن خلال هذه الشبكة من العلاقات تشكل العمل الأهلي في العالم الإسلامي واستمر مع تغير البنى المؤسسية والاجتماعية في القرنين الأخيرين وإن تغيرت أشكاله وصيغه، واختفت بعضها ونشأ بجوارها صيغ وأشكال جديدة؛ فظهرت الجمعيات الأهلية بصفتها الحديثة؛

لتستجيب لوجوه التحدي التي باتت تواجه الجماعة المسلمة، وكان ظهورها بشكل أساسي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر [الجمعية الخيرية الإسلامية التي أسسها محمد عبده ١٨٧٨ ـ تونس ١٨٦٧ ـ العراق ١٨٧٣ ـ لبنان ١٨٧٨) ويعود عدد منها لإرهاصات القرن العشرين (الأردن ١٩١٢، فلسطين ١٩٢٠) أما أقطار الخليج العربي فقد كانت نشأة المنظمات التطوعية من خلال النوادي الثقافية (في البحرين ١٩١٩، الكويت ١٩٢٣)(١١).

القسم الأول: أطروحات العمل الإسلامي .. ملاحظات منهاجية:

أ- أطروحات العمل الإسلامي:

هناك أطروحات للعمل الإسلامي (فكرًا وحركة) بقدر ما هنالك من علماء ومفكرين وجماعات وحركات، وهي مدار خلافات كثيرة، وبعضها قد يقود إلى صراعات ومصادمات داخل ساحة العمل الإسلامي.

ومما لا شك فيه أن نوعية الطرح، أو بعبارة أخرى طبيعة المعركة، أو إدراك جوهر التحدي الذي يواجه الجماعة المسلمة والذي تتبناه الحركة أو المفكر -تترك آثارها على جميع أجزاء العمل الإسلامي، سواء كان فكرًا أو حركة.

فجوهر التحدي أو طبيعة المعركة -كما تدركها الحركة أو المفكر- تحدد إلى حد كبير أسلوب التغيير، أو نظرية العمل، أو ما يطلق عليه البعض "السبيل"، أو ما يسمى باللغة السياسية الشائعة "الاستراتيجية والتكتيك" التي تشكل أخطر ما يواجه العمل الإسلامي المعاصر من تحديات(١٢)، كما أن الاختلاف في إدراك طبيعة المعركة وجوهر التحدي يوجد اختلافًا بين بناء النواة أو الفرد وتكوينه وأسلوب عمله وتوجيهه، بل اختلافًا في شكل التنظيم الذي يسعى لتحقيق الأهداف، التي تتأثر بدورها بطبيعة المعركة، كما تتأثر بنظرية العمل أو التغيير، تلك النظرية التي تترك بصماتها على ترتيب الأولويات في العمل أو داخل النسق والبناء الفكري، بل مهمات ومجالات ووظائف الحركة.

وإذا حاول الباحث تحديد أطروحات العمل الإسلامي الأساسية أو اتجاهاته الغالبة في القرن العشرين، فإنه يمكن التمييز بين أنواع خمسة تتداخل فيما بينهما وتتشابك بدرجة يعصب التمييز بينها في بعض الأحيان، وتحديد الفواصل بين بعض جوانبها؛ فالمشكل الذي يواجه أي باحث في التعامل مع الأطروحات الإسلامية المتعددة في القرن العشرين يأتي من جهة أن كل أطروحة من الأطروحات الأساسية نتج عنها على مدار القرن أنشطة مختلفة، ومجالات عمل متعددة، تتأسس على الأطروحة في جانبها النظري أو الفكري، ولكنها تتخذ أشكالاً وصورًا متعددة على المستوى التطبيقي: فتكاد تكون جميع الأطروحات لها نشاط فكري، وإن لم يكن إصلاح مناهج الفكر من

أولوياتها، ولها نشاط خيري أو إغاثي، باعتبار أن الإغاثة والعمل الخيري إحدى الأدوات الأساسية التي تُستخدم لترويج الأطروحات وجذب مؤيدين جدد لها، أو تجنيد عناصر وأفراد لصالحها؛ إلا أن الأهم أن الأطروحات الأساسية في العمل الإسلامي أصبح لها نشاط سياسي ملحوظ، أي اشتغال بالعمل السياسي وليس مجرد انشغال به.

وما يحسن التأكيد عليه أن أطروحات العمل الإسلامي يجمعها جميعًا أولوية التغيير الثقافي والقيمي للفرد المسلم، أو ما يطلق عليه في أدبياتها "التربية"، باعتبار أن تغيير ما بالنفس سُنّة إلهية وهو السبيل لتغيير الواقع المحيط، وإن اختلفت فيما بينها وتعددت مناهجها التربوية وأدواتها المستخدمة في تحقيق ذلك، إلا أن الأهم فيما نحن بصدده أن تحديد المضغة التربوية التي إن صلحت صلح معها الفرد مما تختلف فيه أطروحات العمل الإسلامي؛ فالبعض يبدأ بإصلاح العقيدة (السلفيون)، والآخرون يرون ضرورة إصلاح مناهج الفكر، وهناك من يريد ضرورة البدء بالتزكية أي البدء بالجانب الروحي (الصوفية وجماعة التبليغ)، وهناك من يقر بضرورة التربية الشاملة للمسلم (الإخوان، والجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية).

ويحسن التأكيد أيضًا أنه يصعب تحديد الحركات التي تتبع كل أطروحة بدقة؛ نظرًا للاستخدامات المتعددة والمختلفة للأطروحة الواحدة وماصدقاتها، أى تلك التنظيمات والجماعات التي تنطبق عليها، وتلك التي تشذ عنها.

أولاً: الأطروحة السلفية:

١ـ معنى السلفية:

تتعدد استخدامات لفظه أو مفهوم السلفية[١٣] ودون الدخول في تفاصيل المعاني والدلالات المختلفة لهذا المفهوم، يمكن التمييز بين مستويات ثلاثة له على الأقل: الأول هو السلفية كمفهوم، وغالبًا ما يطلق ويراد به الاتجاه الإسلامي[١٤]، والثاني وهو السلفية كحركة ومنهج إصلاحى[١٥] وغالبًا ما يقصد به الحركات الإصلاحية التي نشطت خلال القرن التاسع عشر كالوهابية والسنوسية، أما الثالث فهو السلفية كتيار فكري، وتعني إعادة تقديم فكر السلف الصالح في منهجهم للإسلام وفي نمط حياتهم، والتمسك به ودعوة الناس إلى ذلك؛ باعتبار أن هذا هو سبيل النجاة، ويكون محور النشاط هو تنقية الإسلام مما لحق به من البدع والخرافات وأنواع الشرك المختلفة على نحو يؤدي إلى تصحيح العقيدة لتصبح كعقيدة السلف الصالح، وكذا استقامة السلوك ونمط الحياة ليتفق مع نمط حياة ذلك السلف.

والسلفية في ملامحها الأصلية دعوة تقوم على أولوية النص، وتقديمه على العقل، وعلى ترجيح حجة النص على حجة التأويل والعقل، فهي حينئذ تعني الرجوع إلى الكتاب والسنة، على المنهج

الذي كان عليه السلف الصالح قبل ظهور الخلاف بين المسلمين؛ وهي تقتضي باسم هذا المنهج النصي محاربة البدع المحدثة والتأويلات والعقائد الباطلة.

٢- ظهور مصطلح السلفية في العصر الحديث:

لعل مبدأ ظهور هذا المصطلح "السلفية" كان في مصر إبان الاحتلال البريطاني لها، وأيام ظهور حركة الإصلاح الديني التي قادها وحمل لواءها كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، فلقد اقترن ظهور هذه الحركة بارتفاع هذا المصطلح.

ويعود السبب في ذلك إلى واقع مصر آنذاك، فقد كانت على الرغم من وجود الأزهر وعلمائه، والحركة العلمية النشطة في أرجائه، بل في أرجاء مصر كلها.. كانت على الرغم من ذلك مرتعًا لكثير وأنواع شتى من البدع والخرافات، التي أخذت تكثر وتتنامى في أرجائها، وفي أطراف الأزهر نفسه، باسم التصوف وتحت حماية كثير من الطرق الصوفية التي لا أصل لها في الدين.

أما في داخل الأزهر نفسه فقد تحولت أنشطته العلمية إلى رسوم شكلية جامدة باهتة، وغدت مجرد مماحكات لسانية، وصيغ وعبارات متواترة مأثورة، لا علاقة لها بالحياة، ولا صلة لها بواقع الناس، ولم يكن الأزهري منبتًا عن المجتمع فقط، بل لم يكن يشعر أيضًا بأنه يحمل رسالة إصلاح أو تغيير، ولقد كان الناس أمام هذا الواقع فريقين اثنين: فريق يرى الانضمام إلى ركب الحضارة الغربية والتخلص من بقايا القيود والضوابط، بل حتى الأفكار الإسلامية، وفريق يرى إصلاح حال المسلمين بإعادتهم إلى الإسلام الصحيح النقي من سائر الخرافات، والبدع، والأوهام، وبإطلاق الإسلام عن عزلته التي فرضها عليه كثير من شيوخ الأزهر، وربطه بعجلة الحياة الحديثة، والبحث عن سبل التعايش بينه وبين الحضارة الوافدة.

ولقد كان الشيخ محمد عبده، والشيخ جمال الدين الأفغاني، يمثلان طليعة هذا الفريق الثاني، وكانا يرفعان لواء الدعوة إلى هذا الإصلاح بجد وصدق، ونظرًا إلى أن كل دعوة إصلاحية ينبغي أن يرتفع لها شعار معين بين الأوساط، تتجسد فيه حقيقتها ومعناها، بحيث ينجذب الناس عن طريقه إليها؛ فقد كان الشعار الذي رفعه أقطاب هذه الحركة الإصلاحية هو السلفية، وكان يعني الدعوة إلى نبذ كل هذه الرواسب التي عكرت على الإسلام طهره وصفاءه، من بدع وخرافات، وتقوقع في أقبية العزلة، وبُعد عن الحياة، بحيث يعود المسلمون في فهمهم للإسلام واصطباغهم به إلى عهد السلف الصالح (رضوان الله عليهم)، اقتداء بهم، وسيرًا على منوالهم، وقد كان المعنى الذي يلحّون عليه في الرجوع إلى عهد السلف وسيرتهم هو التخلص من البدع والأوهام، والخرافات التي تكاثفت من بعدهم ثم رسبت، واستقرت في قاع أكثر المجتمعات الإسلامية، وفي مختلف البلدان، ثم اتخاذ الإسلام بعد ذلك دين عمل وسعي وجهاد، لا أرجوحة نوم ورقاد وبُعد عن صراع الحياة.

في هذا العهد إذن وللأسباب التي أوضحناها وُلد شعار السلفية، حيث تبناه ونادى به لأول مرة أقطاب حركة الإصلاح الديني، وفي مقدمتهم محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي وأمثالهم.

غير أن هذا الشعار لم يكن يعني آنذاك مذهبًا إسلاميًا معينًا، ينتمي إليه دعاته ويرفعون لواءه، كما هو الحال بالنسبة لكثير من الناس، وإنما كان عنوانًا على دعوة، وتعريفًا بمنهج، وتعبيرًا بطريق المفهوم المخالف عن مدى انغماس أكثر الناس في البدع، والخرافات، وبعدهم عن الإسلام، الذي كان يتحلى به السلف الصالح.

ولقد كان لحركة الإصلاح الديني هذه أثر كبير في الترويج لكلمتي (السلف والسلفية) في الأوساط الثقافية والاجتماعية العامة، بعد أن كانت كلمة ذات دلالة محددة، لا تُستعمل إلا في مناسبات علمية ضيقة.

وقبل الأفغاني ومحمد عبده ظهر الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته الإصلاحية في نجد، ولقد كان بين دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والدعوة التي حملها رجال الإصلاح الديني في مصر قاسم مشترك، يتمثل في محاربة البدع والخرافات لا سيما بدع الصوفية. وتعد تلك الحركة حركة إصلاحية، ظهرت كرد فعل ديني على الانحرافات التي وقعت في ممارسة الدين، واستندت إلى أفكار ابن تيمية، وابن القيم الجوزية في الإصلاح الديني، كما تأثرت بمذهب الإمام أحمد، وقد نادت بعدة بمبادئ، أهمها: العودة بالإسلام إلى صفائه الأول، والتوحيد، وإنكار تأويل القرآن، والدعوة إلى التقشف ومحاربة الصوفية.

وإذا كانت هذه هي الجذور التاريخية لهذا التيار أو الأطروحة، فإن هذه الأطروحة قد ظهرت بصورة جلية في القرن العشرين من خلال بعض الجمعيات الإسلامية في مصر، ومن أهمها: الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية التي أسسها الشيخ خطاب السبكي (١٩١٢)، وجماعة أنصار السنة المحمدية التي أسسها محمد حامد الفقي، ولمّا كان التيار السلفي مرتبطًا بنمط تفكير وحياة السلف على النحو المشار إليه، فقد دعمت عملية إعادة طبع ونشر كتب السلف نشاط هذا التيار، ففي الفترة الممتدة من ١٩٠٠ إلى ١٩٤٠ تم إعادة طبع ونشر عدد كبير من كتب السلف من مختلف العصور والبلدان، وفي شتى المجالات كالتفسير والحديث والفقه وأصول الدين والعقائد والفرق... إلخ.

ومن الأمور ذات الدلالة، أنه خلال تلك الفترة وخاصة من ١٩٠٠ إلى ١٩٢٥ أعيد طبع ونشر كتب ورسائل الإمام أحمد وابن تيمية، من خلال "مطبعة المنار" أو "المطبعة السلفية" غالبًا، وبتحقيقات وتمهيدات لشخصيات سلفية أمثال الشيخ: محمد حامد الفقي، والشيخ محمد منير الدمشقي، وغيرهما، وكذلك بالنسبة لكتب ابن القيم، وابن الجوزي، وأمثالهما من أعلام السلف. واحتلت الكتب

التي توجه النقد لممارسات الصوفية، مكانة ملحوظة في حركة إعادة الطبع والنشر إلى جانب كتب العقيدة وأصول الدين[١٦].

٣- أصول وقواعد الأطروحة السلفية:

تعود أصول وقواعد الأطروحة السلفية إلى جذور تاريخية قديمة في التاريخ العلمي للمسلمين، وذلك حين دار النزاع حول أصول الدين بين الفرق الكلامية ومحاولة الجميع الانتساب إلى السلف الصالح؛ فكان ينبغي ظهور قواعد واضحة للاتجاه السلفي تميزه عن مدّعي الانتساب للسلفية، ومع التطور التاريخي وظهور الفرق المختلفة انحصر مصطلح السلفية في المدرسة أو الاتجاه الذي حافظ على العقيدة والمنهج الإسلامي، طبقا لفهم الأوائل الذين تلقوه جيلا بعد جيل، وأبرز سماتهم هي[١٧]:

- تقديم الشرع على العقل.

- رفض التأويل الكلامي.

- الاستدلال بالكتاب والسنة على العقائد والأحكام، ورفض الاستدلال بسواهما من طرق الاستدلال العقلية.

أما أصول الدعوة السلفية -كما ظهرت في القرن العشرين- فقد دارت حول أربعة أصول هي: التوحيد، والاتباع، والتزكية، والتحذير من البدع.

٤/١ التوحيد:

ينقسم التوحيد في المعتقد السلفي إلى ثلاثة أقسام وهي[١٨]:

توحيد الربوبية: وهو الإيمان بأن لهذا الكون خالقا، رازقا، متصفا بصفات الكمال، وذلك من حيث إن عامة البشر وجماهير الناس على مر العصور مؤمنون بالله، وحتى المشركون كلنا نعرف أنهم كانوا يؤمنون بإله خالق، إلا قلة نادرة جدًا، أشار إلى ذلك القرآن الكريم حيث قال: {ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله} [لقمان – ٢٥] ، وبيّن أن سبب شركهم وضلالهم اعتقاد الشفعاء، والوسطاء بينهم وبين الله: {ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله" [يونس-١٨] ، } والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى".[الزمر – ٣].

إذن ذلك النوع من التوحيد هو مركوز في الفطرة، وإن شابه شيء من الانحراف.

توحيد الألوهية: وهو يعني أن يصرف المسلم أنماط عبادته كلها لله عز وجل، هذا الخالق المدبر

الذي آمن به، وهذا في الحقيقة أمر طبيعي، فإذا كان الله هو الخالق المدبر الرازق إلى آخره، فلماذا يدعو غيره ولماذا يعبد سواه؟

توحيد الأسماء والصفات: وهذا النوع الثالث من أنواع التوحيد، يجهله كثير من المسلمين ويخالفون مضمونه، وهو يعني أن تثبت لله من الأسماء والصفات ما أثبته لنفسه سبحانه، أو أثبته له رسوله (صلى الله عليه وسلم) من غير تشبيه، ولا تجسيم، ولا تأويل، ولا تعطيل، وأن تؤمن بالصفة كما جاءت من غير كيفية، ويستدل السلفيون غالبًا على ذلك بقول الإمام مالك حينما سئل عن الاستواء فقال: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة".

والخلاصة أن أصول التوحيد في المعتقد السلفي هي كما يلي:

أولاً: الإيمان بصفات الله سبحانه، وأسمائه على الوجه الذي يليق به سبحانه وتعالى، دون تحريف أو تأويل.

ثانيًا: إفراد الله - سبحانه وتعالى - وحده بالعبادة.

ثالثًا: الإيمان بأن الله وحده سبحانه وتعالى ليس لأحد سواه حق التشريع للبشر في شئون دنياهم.

رابعًا: يؤمن المنهج السلفي أن قضايا التوحيد الثلاث السالفة قضايا لا تتجزأ، ولا تقبل المساومة؛ لأنها أركان في فهم العقيدة السليمة وفي معنى لا إله إلا الله.

ويكتسب إصلاح العقيدة الأولوية الأولى في مجال عمل الأطروحة السلفية، إلا أنه يتحول -في الممارسة السلفية- إلى ممارسة نظرية، تقوم أساسًا على تدريس الجوانب النظرية والفقهية المتعلقة بهذا المبحث.

٤/٢ الاتباع:

المسألة الثانية التي يركز عليها السلفيون هي مسألة الاتباع، مسألة طريقة أخذ الأحكام وطريقة التفقه في الدين، فلقد شاع لدى الناس أن كل إنسان عليه أن يأخذ ويتبنى مذهبًا من المذاهب الأربعة ويلتزمه، ولا يخالفه في مسألة من المسائل، ويقلده تقليدًا، ولا يسأل عن الدليل، ولا يسعى للاجتهاد.

أما السلفيون فيرون أن الأصل في التفقه في أحكام الصلاة مثلاً هو الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة، اتباعًا لقول الله عز وجل: {اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء} [الأعراف – ٣] ، فالأصل إذن أخذ الأحكام من الكتاب والسنة، لكن من المعروف أن الناس يتفاوتون في ذلك، وأنه ليس في مقدور كل إنسان أن يأخذ من الكتاب والسنة، وخاصة بعد تفشي اللحن، وبُعد الناس عن اللغة، وعن السليقة العربية، فأصبحوا غريبين عن لغة القرآن والحديث.

ويقسم السلفيون المسلمين فيما يتعلق بمسألة الاتباع إلى أصناف عدة على حسب حالهم مع العلم: "فالمعروف من قواعد الشريعة أنه إذا لم يستطع الإنسان أمرًا فإنه يُكلف بما دونه، فإذا لم يستطع هذا الإنسان الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة، فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها كما قال تبارك وتعالى، فينزل درجة من ذلك إلى الاتباع، فالناس لا يخرجون عن كونهم إما من العامّة الذين لا عناية لهم بالعلم، ولا دراسة لهم بالدين، فهؤلاء الذين يسمون مقلدين، هؤلاء إذا قرأت عليهم الآية لا يفهمونها، إلا ما ندر من الأيات الواضحة الصريحة، وإذا ذكرت لهم الحديث لا يفهمون معناه، ولا يعرفون الطريقة التي يعرفون بها صحته من ضعفه، فهؤلاء يكلفون أن يسألوا أهل العلم{لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها} [البقرة – ٢٨٦] ، ولكن عليهم أن يبذلوا جهدهم أيضًا في اختيار أهل العلم الموثوقين، الذين لا تعصب لديهم، والذين هم ثقات في دينهم، وعلمهم، ومع ذلك فليس عليهم أن يلتزموا واحدًا بعينه من هؤلاء، وإنما عليهم كما قال تبارك وتعالى: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} [الأنبياء – ٧] لم يحدد واحدًا بعينه، وإنما يكون بحسب ما يتيسر: تيسر له فلان ممن يثق في علمه ودينه فليسأله، تيسر له آخر فليسأله، ولا يضيق على نفسه، ويحدد اتباعه أو تقليده بعالم معين"[١٩].

صنف آخر من الناس، هو عالم قد بلغ من العلم شوطًا بعيدًا، فقد تفقه في لغة العرب، وقد درس أصول الفقه، وقد أخذ من الكتاب والسنة، فهذا يجب عليه البحث عن الدليل مباشرةً.

صنف آخر بين الأول (المقلد)، والثاني (المجتهد)، وهم ناس كثيرون لهم عناية بالعلم، ودراسة للغة ودراسة للعلوم الشرعية: القرآن، والسنة، والحديث، والتفسير، فهؤلاء لا نستطيع أن نقول لهم كونوا مثل أولئك المقلدين.. وهؤلاء عليهم أن يبذلوا جهدهم، وعليهم أن يعرفوا ما هو الحكم الشرعي عن طريق عالم من العلماء، ويعرفوا دليله الذي وصل به إلى الرأي الذي يتبناه.

٣/٤ التزكية:

الأصل الثالث هو مسألة التزكية والتصفية الروحية، هذه المسألة قد شاعت بين المتأخرين، فهي طريقة المتصوفة، هؤلاء الذين يعتمدون في تزكية النفوس على المجاهدات الروحية، والوسائل النفسية، وما أحدثه مشايخهم في أمور ادّعوا أنها توصلهم إلى الله. والتزكية هي إحدى المهمات التي من أجلها بُعث الرسول، بل هي غاية من الرسالات وثمرتها.

وفي مقابل الفكر الصوفي قام الجمود الفقهي، الذي جعل النصوص حرفيات مرادة لذاتها، وظواهر لا معني وراءها، وخاصة بعد أن صُبّت أحكام الكتاب والسنة في قوالب من صنع البشر، أشبه بقوالب التقنين الفقهي؛ فيحل التزكية محلها من دين الله سبحانه وتعالى؛ فيجعلها غاية للمسلم، يسعى إليها، ويتخذ لها الوسائل المشروعة التي جاء بها الكتاب والسنة، فلا يزكيه بغيرها، ولا تزكية دونهما أبدًا.

٤/٤ التحذير من البدع:

ومن مبادئ وأحوال الفكر السلفي كذلك، التحذير من أمور البدع، وما دخل من محدثات شوّهت جمال الدين وكدرت صفاءه، وعكرت ما كان عليه من جمال ونقاء.

هذه المحدثات دخلت على الدين، فغيرت حكم الله، وضللت الناس، والابتداع ليس أمرًا سهلاً؛ لأن حقيقته هي الاستدراك على الله – عز وجل- وجوهره هو نفي قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي" [المائدة – ٣] والنبي يقول: "إياكم ومحدثات الأمور".

ويحسن أن أشير قبل أن أترك هذا الجزء إلى موقف الدعوة السلفية من بعض القضايا المهمة في العمل الإسلامي[٢٠].

أ- السلفيون بين التقليد والمذهبية:

ذكرنا أن أحد أصول الفكر السلفي هو الاتباع (أي طريقة أخذ الأحكام، وطريقة التفقه في الدين)، وهذه المسألة تمثل إحدى المسائل المهمة التي ركز عليها الفكر السلفي، غير أنه باستقراء الكتابات التي تحدثت عن هذه المسألة، نرى تباينات كبيرة بينها، فمنهم من ينكر التقليد جملة ويوجب على كل مسلم التفقه في الدين، ومعرفة الأدلة التفصيلية للمسائل، ومنهم من يتجاوز في الفقه دون العقائد، ومنهم من يجعله مرتبة يلجأ إليها الفرد اضطرارًا من باب أنه إذا لم يستطع الإنسان أمرًا فإنه يُكلف بما دونه، فإذا لم يستطع الإنسان الأخذ من الكتاب والسنة مباشرةً فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، فينزل درجة من ذلك إلى الاتباع، أما العامي فيسأل العلماء الثقات، ويجتهد في اختيار أحد منهم دون تعصب[٢١].

أما الشيخ ناصر الدين الألباني فيرى أنه ليس من الواجب العيني على كل فرد من أفراد المسلمين أن يكون عالمًا في كل شيء في الحديث والتفسير، والفقه، واللغة، إلى آخره، لكن واجب على كل مسلم أن يسعى ليتعرف على ما يجب عليه أن يتعرف عليه، والناس في هذا كما قال القرآن الكريم، حيث جعلهم طائفتين: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} [الأنبياء - ٧] فالآية صريحة في أن المسلمين المخاطبين في هذه الآية قسمان: عالم، وغير عالم[٢٢].

ويبلور الشيخ ناصر الدين كلامه في التقليد قائلاً[٢٣]: "نحن نقول في التقليد إن الأصل الواجب على كل مسلم أن يدين بالكتاب والسنة، وأن يتبع ما ثبت في الكتاب والسنة، هذا هو الواجب على كل مسلم بدون التفريق بين عالم وبين متعلم، وبين أمي، كعقيدة لا فرق في ذلك، الفرق يأتي في الأسلوب، العالم كيف يعرف حكم الله والأمي كيف يعرف حكم الله".

إن مسألة التمذهب من أهم المسائل التي وقع فيها التشنيع على السلفيين من مخالفيهم، وخاصة مع

ما لأئمة المذاهب الأربعة عند عامة جماهير المسلمين من قبول ورواج، والذي ينظر حال السلفيين يجد أكثرهم على المذهب الحنبلي قولاً وفعلاً.

إذن هم لا ينكرون أمر المذهبية من أساسه، بل يقع الخلاف في التفصيلات حول حكم التمسك بقول المذهب مع مخالفة الدليل وثبوت أن الحديث في الطرف الآخر على غير حكم المذهب وقوله.

إن شدة السلفيين على المذهبية والتمذهب راجعة في حقيقة الأمر كرد فعل على شدة تمسك المذهبيين بمذاهبهم، واعتبارها دينًا يدينون به لله، ولأن الأصل هو قول المذهب، أما الآية والحديث فيؤوّلان بما يتماشى من قول المذهب، ينقل الشيخ الألباني[٢٤]عن حاشية ابن عابدين ما نصه: "إذا سُئلنا عن مذهبنا قلنا صواب يحتمل الخطأ، وإذا سئلنا عن مذهب غيرنا قلنا خطأ يحتمل الصواب". ويضيف الشيخ الألباني وسئل أحد المفتين القدامى من الحنفية هل يجوز لحنفي أن يتزوج شافعية؟ فأجاب: لا يجوز؛ لأن الشافعية يشكون في إيمانهم، وجرى بهذا العمل، ثم سئل بعض المفتين ممن جاءوا بعدهم هذا السؤال، فأجابوا بأن يتزوج بالشافعية تنزيلا لها منزلة "أهل الكتاب".

إن ذلك التراشق القديم من الجمود على المذاهب، هو الذي ولد ذلك التراث الحديث من الحنق على المذهبية ومحاربتها، والأمر لا يعدو كونه رد فعل، غير أنه ينبغي ضبطه بالشرع الحنيف، والوقوف عند معاني القرآن، وعدم السير وراء ردود الأفعال.

ويقول الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق[٢٥]: "إن من أسباب إلحاحنا على الناس في طلب الحق، والدليل والتثبت في كل خبر، والرجوع إلى مصادره، وناشريه، (أنه) بهذا الوعي والفقه ينشأ جيل جديد يتربى على القرآن والسنة، ويعرف كيف يرتبط بالدليل والحق، لا بالرجال والتقليد، ويعرف كيف يميز بين الكذب والصدق، وبين الإشاعة والدعوة، وبين التهريج والبناء".

ب- السلفيون والعمل الجماعي:

طرأ على ساحة العمل السلفي تطور فكري خطير، ألا وهو قبول أجزاء معتبرة منهم بمبدأ العمل الجماعي، وبعد أن كان مفهوم العمل الجماعي مستصحبًا في ذهن أغلبيتهم بالبيعة، والتنظيم، والوقوع تحت طائلة النظام القانوني العام، بالإضافة إلى مخالفات شرعية، مثل أن البيعة لا تكون إلا لأمير عام ممكن، وأنه لا جهاد إلا بإمارة، وإذا انعدمت الإمارة انعدم الجهاد تحت لواء معين.

وكانت تلك الأغلبية تعلل إنكارها للتجمع، والعمل الجماعي بما كان يظهر من عيوب ناشئة عن الجماعات، والعصبية الممقوتة التي تكون في اتباعها، ومن ثم آثروا العمل الفردي.

وظهرت التجمعات - في الممارسة السلفية - حول أشخاص الدعاة، دون وجود نظام للعمل، واتخذ ذلك نظام الشيخ والتلميذ، كما كان هناك تجمع على القيام ببعض فروض الكفايات وأعمال

الخير.

إن العمل الجماعي كان مستصحبًا في الذهنية السلفية بتفريق جميع المسلمين بإنشاء جماعة إسلامية خاصة منهم، يعقد على أساسها الولاء والبراء، كما أنها تتضمن منازعة السلطان على هذه الأرض، وشق عصا الطاعة؛ لذا كان الحكم السائد هو التحريم حيث التحزب بدعة (كما يقولون)، ويتضمن الخروج على السلطان، والسعي في نقض بيعته وحل عقدة إمامته.

أما الفكر السائد الآن لدى قطاع معتبر من التيار السلفي فهو شرعية العمل الجماعي، والجماعات الإسلامية المعاصرة هي مرحلة متوسطة، تهدف لإقامة جماعة المسلمين عن طريق القيام بما تقدر عليه من فروض الكفاية، من الدعوة والحسبة، والتعليم والإفتاء، ونظام المال من جمع الزكاة وتفريقها، ورعاية اليتامى والمساكين، وإقامة الجمع، والأعياد، والجهاد في سبيل الله.

أما السؤال عن حكم العمل الجماعي: هل واجب أم مستحب؟ فيرون أن الأمر مرتبط بالمقصود، فإن كان المقصود واجبًا كإقامة الجمعة مثلا، كان تنفيذ الأمر الصادر من عالم البلد وقطاع أهل السنة واجبًا، فمن قصّر فيه وقع في محظور شرعي: من ترك إقامة الجمعة لتخلف الخطيب فصلاها الناس ظهرًا، أو تقدم مبتدع ضال أضلّ الناس ونشر البدعة، أثم من قصّر في هذا الواجب، وكذلك إذا كان ترك الاجتماع مؤديًا -وهو بلا شك مؤدٍ- إلى تأخير النصر في الجهاد، أو إلى هزيمة المسلمين وتمكن أعدائهم منهم فيأثم[٢٦].ويرون كذلك أن الجماعات الإسلامية المعاصرة أمل الأمة، ونبض حياتها، ومادة عزتها، وبعثها -بإذن الله- فالقضاء عليها قتل للأمة.

كما تطور الفكر السلفي المعاصر في نظرته إلى الخلاف بين المسلمين، فأصبحوا لا يعاملون موضوع الخلاف على أنه موضوع واحد، بل يقسمونه إلى اختلاف التنوع، واختلاف التضاد، واختلاف التضاد ينقسم إلى نوعين: سائغ وغير سائغ، وحقيقة فإن هذا الكلام موجود في بطون الكتب التراثية، لكن استخراجه ونشره وتفعيله في واقع العمل الإسلامي من ناحية السلفيين هو أمر طارئ على ساحتهم الفكرية.

وتحت عنوان "في سبيل علاقة أفضل بين الاتجاهات الإسلامية" أصبح أتباع التيار السلفي المعاصر يمدون أيديهم لتحقيق هذا الواجب الشرعي للسير على طريقة العلاقة الفضلى بين الاتجاهات الإسلامية، ويرون أن تكون لتلك الدعوة المحدودة صدى فكري "إخواننا الأجلاء من أبناء الصحوة الإسلامية جميعًا الذين نحبهم، ونتولاهم، وهم والله أعز وأغلى وأكرم من نعاشرهم في مجتمعنا، ولا نرى لأمتنا أملا إلا من خلالهم، ولا نبغي حياة إلا من خلال بقائهم عاملين دعاة مجاهدين لإعلاء كلمة الله في أرضه"[٢٧].

هكذا نضج وعي ذلك الخط السلفي العام، من حيث فكره، وحركته، وسعيه تجاه باقي العاملين

للإسلام، وأنا أحسب أن تلك النظرة هي مرحلة وسيطة، نحو وعي أنضج وفهم أعمق لواقع المجتمعات العربية، وكيفية وضع نظرية للتغيير تناسب تلك المجتمعات.

وإذا سارت الأمور في ذلك التطور الذي تسير عليه، فسيكون هناك نوع من التعاون المحمود بين التيار السلفي المعاصر، وباقي تيارات العمل الإسلامي، تعاون يعمق لدى كل منهم مفهوم "الثغرة" التي يقف عليها كل فصيل، وتكون المحصلة هي خير الجميع، وصالح الجميع؛ بتحكيم كتاب الله وشرعه وجعله واقعًا في حياة الناس.

جـ- السلفيون ونظرية التغيير:

نظرية التغيير تحدد أسلوب تحقيق الأهداف أو المقاصد العليا من الحركة التغييرية، والتي هي عند الأطروحة السلفية تغيير "العقيدة" أو تحقيق التوحيد عن طريق العلم والتزكية والاتباع، أو على حد التعبير الحديث تحدد الاستراتيجية والتكتيك، ويتضمن هذا تحديد الأولويات في الأهداف التي يراد تحقيقها، ثم الكيفية التي تحقق بها الأهداف -أي الاستراتيجية- للوصول إلى تحقيق الهدف المحدد ذي الأولوية، ولكن هذا -أي الاستراتيجية- يمر بدوره عبر تكتيك.

بهذا المعنى أحاول أن أنقب في مقولات الفكر السلفي المعاصر عن معالم نظرية واضحة أو غير واضحة للتغيير، بصرف النظر عن دقتها أو مدى تماسكها.

وحقيقة بهذا المفهوم السابق لا يمكننا أن نسلم بأن السلفيين أو الفكر السلفي المعاصر يملك نظرية (بمعنى نظرية) للتغيير، لكنّ هناك أقوالا متفرقة حول هذا الموضوع، غير أنه حتى تلك الأقوال كثيرة التباين فيما بينها، بل إنها تصل إلى حد الخلاف الجذري[٢٨].

فمنهم من يرفض فكرة الانتخابات رفضًا مطلقا، ويعدها بدعة غربية، بل هي كما يرى أحدهم "مساومة على الإسلام، إذ يتم عرضه تحت سيادة المبادئ الكفرية، فيُعْرض على أنه رأي من الآراء، حتى لو أخذت به هذه المجالس في شيء فيؤخذ به على أنه مصلحة دنيوية، وليس خضوعًا للإسلام، وفي الانتخابات أيضًا الرضى بحاكمية الجماهير وسيادة الدستور".

ومنهم من يعدها خلافا معتبرًا بين العلماء، يجوز لمن يعمل به، ولا نكير عليه، بل ومنهم من يدعو إليها، ويعتبرها وسيلة يهدف بها إلى" الدعوة إلى هداية الناس، وإقامة الحجة، أو نصر دين الله في الأرض، ونقل السلطان من أيدي الكفرة والظلمة والفسَقة إلى أيدي المؤمنين، فلا يجوز ترك الساحة السياسية نهبًا لأعداء الإسلام وحدهم، ومسرحًا، ومراحًا لكل عقائد الكفر، وأن يبقى الإسلام بعيدًا عن الاتصال بالناس والتأثير فيهم، وتوجيه مسارهم".

وسئل الشيخ ناصر الدين الألباني السؤال التالي: ما هو الأسلوب الذي ترونه لإقامة الحكم

الإسلامي؟ فقال[٢٩]: "بعض الناس يظنون أن مقاتلة الحكام هي طريق الخلاص منهم، هذا من حيث الأسلوب، أما من حيث الغاية فنحن نجهل الإسلام، ويجب أن نتعلم الإسلام الصحيح، وليس هو إلا المستقرّ من الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح".

ويضيف "هذه الجملة المختصرة أن هذا الإسلام يجب أن يدعى إليه على ضوء الكتاب والسنة، وعمل السلف الصالح، وهذه ليست مستقرة في أذهان جماهير المسلمين، فكيف يحسنون فهم ذلك؟ ثم بالتالي كيف يدعون إلى ذلك؟ هذه مقدمات لابد منها لنصل إلى النتيجة بالحكم بما أنزل الله، نحن الآن في مصاعب مع اليهود، احتلوا فلسطين، وفيها المسجد الأقصى، فماذا استطعنا أن نفعل بهم؟ وهذه الثورة الإسلامية في سوريا، ماذا فعل العالم الإسلامي تجاه هذه الثورة؟ لا شيء".

"وإنا على مثل اليقين أنهم سوف لا يستطيعون أن يفعلوا شيئا إطلاقا، لماذا؟ لأن الحكام انتهى أمرهم، يحكمون بغير ما أنزل الله، وهم يتوجهون بالتوجيهات التي يستحسنونها، وهي وافدة من بلاد الكفر والضلال، فإذن كيف نريد نحن أن نقاتل الحكام، ونحن لسنا مستعدين، لا فهمًا للإسلام فهمًا صحيحًا، ولا مستعدين من الناحية التي صرح الله بها في القرآن {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة} [الأنفال – ٦٠] ؛ لأن هذا الإعداد المادي في يد الحكام، وليس عندنا شيء من هذا، ولو كان عندنا أكثر منهم فلا يفيدنا شيئا؛ لأن الإعداد الأساسي هو الإيمان بالله، كما أمر الله ورسوله، بهذا يجب أن نفكر جيدًا؛ لأجل جعل الحكم بالإسلام بما أنزل الله حقيقة واقعة".

"من أين نبدأ؟ هذه النقطة التي أنصح الشباب المسلم أن يفكروا فيها من أين نبدأ وننطلق؛ لنجعل راية الإسلام هي التي تخفق على هذه البلاد، وتحكمها، وتحكم غيرها من البلاد التي هي الكفر بعينه، وهناك من الكتاب والسنة بشائر كثيرة، كنت ذكرت قسمًا منها في سلسلة الأحاديث الصحيحة، تحت عنوان مستقبل الإسلام، ومن ذلك قول الله: {هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله} [التوبة – ٣٣] كيف يكون إظهار الدين الإسلامي على الأديان كلها؟ أبمجرد أن نقوم بثورة ضد بعض الحكام المسلمين، كما وقع لبعض الناس في قصة المسجد الحرام مع الأسف؛ لقلب نظام الحكم في السعودية؟ هؤلاء أقل ما يقال فيهم إنهم قوم غشم، جهال، لا يعرفون كيف تؤكل الكتف".

"إذن يجب البدء بالتصفية والتربية، أعني بالتصفية تصفية الإسلام مما دخل فيها من مخالفات للتوحيد، والشركيات، والوثنيات عمت وطمّت الجماعات الإسلامية كلها، فأنت إذا سألت أكبر عضو في جماعة ما من الجماعات المعروفة سؤال النبي (صلى الله عليه وسلم) للجارية أين الله؟ الجارية أجابت بالجواب الإسلام (الله في السماء)، واليوم لا يحسن دعاة الإسلام هذا الجواب، وإنما يقولون في كل مكان، وهذه ضلالة كبيرة".

"إذن من أين نبدأ؟ نبدأ بالإصلاح الفكري الاعتقادي، وهذا ما أعنيه بالتصفية، تصفية العقائد مما

ليس من الإسلام في شيء، سواء ما كان منها بالتوحيد وإنكار الصفات كهذه الصفة، الله على العرش استوى؛ لذلك لا بد من التصفية بالمعنى الواسع: تصفية العقيدة، تصفية كتب التفسير من الإسرائيليات، والأحاديث المنكرات، تصفية السنة من الأحاديث الضعيفة، والموضوعة، تصفية كتب الفقه من الاستزادات المخالفة للكتاب والسنة، التي أخذت بالقياس والاستنباط ونحو ذلك. ومع التصفية لابد من تربية الجيل الصاعد مع هذا الإسلام المصفى، ويومئذٍ يفرح المؤمنون بنصر الله، والتاريخ يعيد نفسه".

ومن مجموع الكلام السابق يعسر علينا القول بامتلاك الأطروحة السلفية نظرية للتغير، فما هو موجود هو مجرد توجيهات عامة تهدف إلى تغيير الفرد المسلم، خاصة جانب الاعتقاد عنده.

٤- تطورات الأطروحة السلفية:

اكتسبت الأطروحة السلفية قوة دفع كبيرة في السبعينيات من القرن العشرين؛ نتيجة وقوف الدولة السعودية وراء هذا التوجه بشكل كبير بعد حدوث الطفرة النفطية وارتفاع أسعار البترول عقب حرب رمضان ١٣٩٣/ أكتوبر ١٩٧٣، وقد اتخذ ذلك أشكالا عدة أبرزها:

٤/١ انتقال أصول وقواعد الأطروحة السلفية وطريقة فقهها وتفكير وأسلوب عملها إلى بلدان كثيرة في العالم الإسلامي وخارجه، وقد استخدم في سبيل ذلك: توزيع الكتب، وخاصة كتب ابن تيمية وابن القيم، إنشاء مراكز إسلامية أو مدارس ومراكز ثقافية، وتلقي طلاب من أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي للدراسة في الجامعات الإسلامية السعودية، بالإضافة إلى القيام بعمل إغاثي وخيري يشمل أنحاء كثيرة من بلدان العالم الإسلامي وخارجه، بالإضافة إلى انتقال كثير من المسلمين إلى العمل في دول الخليج عامة والسعودية خاصة سعيًا وراء الرزق؛ وقد أدت الإقامة الطويلة لهؤلاء إلى التأثر بالأطروحة السلفية التي كانت تتبناها المؤسسة الدينية الرسمية في السعودية. ٤/٢ تأسيس أشكال متعددة من العمل الإسلامي منطلقا من أسس الدعوة السلفية:

فقد شهدنا عملا "جهاديًا" في مناطق آسيا الوسطى والقوقاز ضد روسيا وحلفائها، بالإضافة إلى بعض الفصائل الإسلامية في البلقان والفلبين وكشمير، كما تأثر بالأطروحة السلفية كثير من الحركات الراديكالية التي تبنت العنف أو التغيير المسلح سبيلاً لتغيير أنظمة الحكم في العالم العربي، في هذا السياق يمكن أن أشير إلى كل من الجماعة الإسلامية والجهاد في مصر، والجماعة السلفية المسلحة في الجزائر، وفصائل محدودة من العمل الإسلامي التي خرجت على النظام الليبى في التسعينيات من القرن العشرين.

وهنا ملاحظة جديرة بالتسجيل، وهي أن ظاهرة الانشطار التنظيمي والفكري قد طالت التيار

السلفي، بعد أن كان الإطار الفكري بين فصائل التيار السلفي محلّ اتفاق إلى حد كبير؛ فقد تباينت المواقف داخل المدرسة السلفية منذ منتصف الثمانينيات.

- من التحريم القاطع للانتخابات والمشاركة السياسية بكل أشكالها باسم السلفية والمنهج السلفي (بعض الفصائل السلفية في مصر والسعودية واليمن)، إلى الدخول فيها وخوض غمار تلك المعارك السياسية الساخنة، وترشيح أفراد منهم والوقوف خلفهم (الكويت ـ الأردن ـ الجزائر)، وذلك أيضًا باسم السلفية، وتحت شعار المنهج السلفي(٣٠).

- من الرفض القاطع للعمل الجماعي والتنظيم باعتبارهما بنى مستحدثة (بعض الفصائل في مصر وأغلبها في السعودية واليمن)، إلى الدعوة إلى العمل الجماعي، والانضواء تحت لواء تنظيم معين، وإن سماه البعض تنسيقا، أو تعاونا على البر والتقوى، وجرى كلا الأمرين تحت اسم وشعار المنهج السلفي.

- من الجمود على التراث وكل ما قاله السلف، إلى نفي التراث والعودة المباشرة إلى الاستمداد من الكتاب والسنة، واستنباط الأحكام منهما مباشرة (نحن رجال وهم رجال).

إن المدرسة السلفية في الأونة الأخيرة، لم تعد تلك المدرسة الواحدة، التي تختال على باقي الحركات الإسلامية بأنها الأنقى، والأكثر ثباتا واستبسالا في وجه كل محاولات التغيير: من الشكل التراثي إلى الشكل المعاصر في الدعوة، والتنظيم والعمل، وعدم التأثر بمطارق الزمن، وأنها مدرسة لا تشوبها شائبة الاختلاف، والانقسام، إلى مدرسة تعددت فصائلها، وتباينت الاختلافات ووجهات النظر داخلها، واتسعت الشقة بينها.

ومع ذلك يمكننا ملاحظة عدة تطورات على الخط السلفي المعاصر، خاصة في مصر في الفترات الأخيرة، حيث طرأت عدة تغييرات وتطورات، سواء على المستوى الفكري والفقهي، أو على مستوى الحركة والتنظيم وأسلوب الدعوة، وتعد التطورات الأولى أخطر وأهم أثرًا؛ لأنها تمثل المنطلقات التي تكون منها الحركة، وتتخذ منها أسلوب الدعوة.

اشتهر لزمن طويل عن السلفيين أنهم لا يتحدثون إلا في مسائل معينة، يغلب عليها الطابع النظري الجاف، وأنهم يبعدون عن تلك المسائل التي لها اتصال بواقع الحياة، أو أنهم كثيرو الحديث في تلك المسائل الخلافية التي يكثر فيها الأخذ والرد، ولم تحسم حاليا بسهولة. كما أنهم يتكلمون بشكل يثير الجدل والبلبلة في صفوف العاملين للإسلام؛ وهو ما ينتج اختلاف القلوب وتباعدها، ويظهر أثره في الجفوة والتفرق، أكثر مما يحدث من الحب والتلاقي، ويعمقون الهوة بين الحركات الإسلامية بنوع من الاستعلاء، وادعاء امتلاك الحقائق الكاملة في المسائل الخلافية، التي بطبيعتها لا

توجد فيها حقائق كاملة.

أقول: إن تلك الصورة عن التيار السلفي وأفراده في طريقها للزوال، وذلك بأثر التطور الفكري الذي شهده التيار السلفي العام في مصر، والذي أحصر الحديث عنه الآن؛ حيث نضج وعيه كثيرًا في طريق عرضه للمسائل وكيفية معالجتها، وأصبح يتبادل الأمور بصورة أكثر واقعية، وقريبة من الحقيقة المشاهدة، كما أنه بذلك التطور الفكري أصبح يطرح مسائل طالما تجنب الحديث عنها، والخوض فيها، كمسائل العمل الجماعي، والدولة وتقريب الفجوة بين العاملين للإسلام، والدعوة إلى الرفق بالمخالف، والتماس الأعذار بشكل يُعدّ غريبًا، وجديدًا على الساحة السلفية.

اشتهر عن السلفيين صورتهم العفوية، وكرههم للتنظيم والعمل الجماعي، وتحريمه في بعض الأوقات، وعدم الزج بأنفسهم في مشاكل الناس والمجتمع المُعَاشة، وعدم الاحتكاك من قريب، أو من بعيد، بأية صورة من صور السلطة العامة للدولة، فلا يتكلمون في مشاكل المجتمع ؛بما ان ذلك يجر عليهم سخط الدولة.

كل تلك المسلمات لم تعد على الساحة السلفية كما هي، فيحاول السلفيون تنظيم أنفسهم، بكل صور التنظيم الممكنة، ووجد العمل الجماعي وشرعيته قبولاً لدى غالبيتهم، وانحسر القول بتحريمه أو كاد، وأصبحوا يشاركون في مشكلات الناس الواقعية، فلهم جهد مشكور في مساعدة الفقراء والمحتاجين، وتوزيع الزكوات والصدقات، ومعاونة في مشروعات كفالة الأيتام.

إن ذلك الاحتكاك بالجماهير في واقع الحياة، كفيل بإخراج كثير منهم من إطاره الفردي، وأسلوبه النظري في معالجة المشاكل الحياتية، التي كانت تنجم عن جهله بحقيقة الواقع كما هو لا كما يتخيله.

أمر آخر أحسبه في سبيله للتعمق داخل الخط السلفي العام، هو مفهوم الثغرة، وهو أنهم إن كانوا يجيدون بعض الأعمال، فغيرهم يجيد أعمالا أخرى قد لا يجيدونها، وينبغي أن يقنع كل فصيل بما قسم الله له من الوقوف على ثغرة العمل الإسلامي.

الأطروحات الثانية: أطروحة الإخوان المسلمين (١٩٢٨م/ ١٣٤٧هـ)

كان حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) وارث الحركة الإصلاحية التي سبقته ومضيفًا ومطورًا لها، فالأفغاني طرح أولوية الإصلاح السياسي، في سعيه لإصلاح الخلافة كسبيل لمواجهة الاستعمار المتدفق على بلاد المسلمين، أما الشيخ محمد عبده فقد انتهى به مشروعه إلى أن يعطي الأولوية للتغيير التربوي، ويأتي رشيد رضا تلميذ محمد عبده ليطرح فكرة الاجتهاد اعتمادًا على -أو بالرجوع إلى- منابع الإسلام الصافية، كان البنا وارث هذه الجهود جميعًا، ومضيفا إليها، وكان أبرز ما أضافه أنه استطاع أن ينقل هذه الجهود الإصلاحية من الصفوة إلى جماهير المسلمين، مستخدمًا

أداة التنظيم والعمل المنظم سبيلاً لتحقيق أهدافه، خاصة أن المواجهة مع الاستعمار وما حمله من تغريب في عهده قد انتقلت من الصفوة إلى الشعب، ومن مؤسسات الحكم وأنظمة الدولة إلى بنى المجتمع الاجتماعية والثقافية.

١- خصائص أطروحة الإخوان:

اتسمت دعوة البنا الإصلاحية بعدد من الخصائص والسمات، لم تستطع الحركات الإسلامية في تيارها العريض -وخاصة التي ارتبطت بأطروحة الإخوان- أن تتجاوزها حتى الآن[٣١].

الخصيصة الأولى: أولوية المهمة التربوية (التغيير الثقافي والقيمي)، أي التحرك من تغيير ما بالنفس إلى تغيير البيت فالمجتمع فالدولة.

الخاصية الثانية: شمول الإسلام، أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكًا.

الخصيصة الثالثة: الدعوة والشخصية والفكر المجمّع التي أدت به إلى إحداث قدر من "التوفيقيات المبدعة" والصياغات الفكرية المرنة التي تدع مختلف الأبواب مفتوحة، وتترك الفرص لكل الاحتمالات.

وقد أدت هذه الصياغات التوفيقية إلى تجاور ظواهر ومظاهر مع بعضها البعض، على الرغم من تناقضها من جهة أنها من طبيعة مختلفة (النظام الخاص والدعوة العامة)، كما سمحت بتعدد القراءات -بعد استشهاد البنا- من الأتباع والمريدين، وعمّق من ذلك المشكل محاولات التوفيق والتلفيق بين مشروع البنا للبعث الإسلامي ومشاريع أخرى مثل مشروع الشهيد سيد قطب.

الخصيصة الرابعة: من خصائص دعوة الأستاذ البنا: العمل من خلال المجتمع وليس من خارجه؛ ومن ثم فقد كانت دعوته (دعوة جماهيرية) تتجه لعموم الناس، وتسعى لتبني قضايا المجتمع الحقيقية، منطلقة من النظر إلى الواقع القائم، واقع الناس والمجتمع والأنظمة والدولة، باعتباره واقعًا يسعى لاستكمال ما نقص منه من إسلام وليس ما نقض منه.

الخصيصة الخامسة: العمل المنظم، فالجهود الإصلاحية في الأمة -التي يُعدّ الأستاذ البنا امتدادًا لها- قد انتقلت إلى طور جديد عندما سعى البنا إلى اتخاذ (التنظيم الحديث) كآلية أو إطار لتجسيد الولاء لقيم الإسلام والعمل على تطبيقها؛ وأدت هذه الصيغة إلى بروز مشكل على جانب كبير من الأهمية، يعاني منه العمل الإسلامي الآن، وهو الانتقال من "العمل المنظم" إلى صيغة "العمل التنظيمي" الذي برز معه تمايز فئة أو فئات من المسلمين عن الناس جميعًا.

٢ـ تحولات أطروحة الإخوان[٣٢]:

إن أطروحة الإخوان النظرية وتجاربها العملية فرضت نفسها على تجارب الحركات الإسلامية في المنطقة العربية وخارجها [يمكن أن نعتبر تجربة الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية امتدادًا للأطروحة الإخوانية في العمل الإسلامي]، فما نشأ بعيدا عنها تنظيميًا، كان أساسًا احتجاجًا على طريق عملها وعجزها عن تحقيق أهدافها الكبرى (الجماعة الإسلامية، وحركة الجهاد في مصر) أو رفضًا لبعض ممارساتها (حزب النهضة في الجزائر) أو انفكاكًا من روابطها التنظيمية (الجبهة القومية الإسلامية في السودان)، إلا أن الحديث عن "غلبة" تجربة "الإخوان المسلمون" على تجارب الحركات الإسلامية الأخرى في المنطقة العربية لا يعني وجود ظاهرة عامة واحدة تحمل جميع خصائص واتجاهات التحولات لدى الحركات الإسلامية كافة، ويمكن الحديث -من خلالها- عن مسار واحد لتحولاتها وتغيراتها، بل هناك ظواهر فرعية تتأثر بالقَسَمات العامة لكل بلد عربي أو حركة إسلامية أو مجموعة من البلدان أو الحركات تشترك فيها، وهو ما يؤثر عليها في اكتساب كل منها خصائص قد لا تتطابق بالضرورة مع خصائص الأخرى.

ولا شك أن الانطلاق من ذلك يعني قبول القول بوجود اتجاهات متغيرة أو تحولات متنوعة لكل ظاهرة فرعية، ولكن يبقى صحيحًا - أيضًا - الحديث عن وجود قسمات وخصائص متقاربة، واتجاهات للتغير، تسمح بالحديث عما هو مشترك في تلك الخبرات والتجارب.

إن الفهم العميق لتطور حركة الإخوان التاريخي مهم للغاية في رصد تحولات مجمل الأطروحات والحركات الإسلامية في القرن العشرين.

وفي ظني أن أبرز مشكل أثر على تطور حركة الإخوان التاريخي بما ترك بصماته على مجمل العمل الإسلامي فيه هو **الموقف من السياسة**، وأقصد بالسياسة هنا الدخول المتزايد إلى ساحة العمل العام بوجه أساسي، ويأتي في مقدمتها التنافس على السلطة العليا في المجتمع.

إن جوهر المشكل كما أدركه الأستاذ البنا وقتها هو: هل للإسلام علاقة بأنظمة الحياة من سياسة واقتصاد وقانون وتعليم، وأجاب بأن للإسلام علاقة بأنظمة الحياة المختلفة "فالإسلام دين شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا" بتعبير الأستاذ البنا نفسه.

وقد استمر هذا النهج قائمًا في جماعة الإخوان، أي نهج الحركة الإصلاحية الشاملة التي تسعى لعودة مرجعية الإسلام لشئون الحياة جميعًا، عن طريق بناء الأمة التي هي صاحبة الحق الأصيل في إقامة الأشكال النظامية والمؤسسية، ومنها الدولة لتعبر عن مثاليتها وذاتيتها، ظل هذا النهج قائمًا حتى حدث الصدام بين مشروع دولة ما بعد الاستقلال والمشروع الإسلامي، فكان فكر الشهيد سيد قطب الذي أعاد تقديم الدين والتأكيد على "حاكمية الله" في مواجهة "حاكمية الدولة" والبشر

القائمين عليها، ولقد تم انتزاع فكر سيد قطب - كما حدث لاحقا لفكر الأستاذ البنا - من سياقه الموضوعي والظرف التاريخي الذي ارتبط بجو المواجهة بين مشروع دولة ما بعد الاستقلال والمشروع الإسلامي؛ ليُقدّم باعتباره "المطلق" الذي يجب الإيمان به والعمل وفقاً له في كل زمان ومكان.

وبعد أن كان نهج الأستاذ البنا هو إصلاح الأوضاع القائمة وزيادة مساحة ونوعية الإسلامية بها، ومنها بالطبع الحكومة أو السلطة التي يريد أن يصلحها لتصبح "إسلامية بحق" على حد تعبيره، أصبح المطلوب مع فكر الشهيد سيد قطب هو الانقلاب على الأوضاع القائمة لإقامة "حاكمية الله" في الأرض.

ومن ضمن المقولات التي تعد امتدادًا لهذا الفكر مقولة: "الدولة الإسلامية" التي شاعت في عقد الثمانينيات والنصف الأول من عقد التسعينيات من القرن العشرين - التي تنفي عن الدولة القائمة صفة الإسلامية، كما حدث خلط في استعمالها بين تعبيرها عن شمول الإسلام لجوانب الحياة جميعًا، وضرورة إقامة كيان نظامي يعبر عن مثالية الإسلام، وبين "السلطة" في التصور الإسلامي التي هي مؤسسة من ضمن مؤسسات كثيرة تنشئها الأمة.

ثم سرنا خطوة أخرى في السبعينيات من هذا القرن حين خرج الإخوان في مصر من السجون؛ ليعيدوا بناء التنظيم وتقديم الدين مرة أخرى، باعتباره نظامًا شاملاً لجوانب الحياة جميعًا، أي التأكيد على المرجعية الإسلامية والسلوك والخلق الإسلامي، وعلى ما يبدو فإنه كانت هناك في هذه الفترة رؤى متعددة وقراءات مختلفة لتجربة الأستاذ البنا، تمّ حسم الخلاف لصالح رؤية معينة وقراءة محددة لتجربة المؤسس والمرشد الأول.

واستمرت هذه الرؤى متجاورة حتى منتصف الثمانينيات وبالتحديد ١٩٨٤ حين تحالف الإخوان أو بالأحرى ائتلف كل من الإخوان والوفد في انتخابات مجلس الشعب المصري، في هذه اللحظة التاريخية كان هناك إدراك من قيادة الإخوان وقتها متمثلة في رأي مرشدها الأستاذ عمر التلمساني أن دخول ساحة العمل السياسي يأخذ حكم الضرورة، بهدف فكّ الحصار المفروض على الحركة، والاستحواذ على قدر من الشرعية الواقعية، في ظل افتقاد أو سحب أو منع الشرعية القانونية عنها من قبل النظام: "أنا مضطر، والمضطر يركب الصعب من الأمور، لقد سُدّت أمام الإخوان كل القنوات الشرعية التي يمكن من خلالها أن يعيدوا من أنفسهم" (لقاء للأستاذ التلمساني مع آخر ساعة ١٩٨٦/٥/٢٨).

كما كان الاشتراك في الانتخابات البرلمانية ١٩٨٤، تأكيدًا وتطويرًا للخط الاستراتيجي الذي اختطته الجماعة لنفسها منذ منتصف السبعينيات، والذي قام على أن بالإمكان أن تحقق الجماعة أهدافها بالعمل من خلال المؤسسات القائمة، سواء على صعيد المجتمع أو الدولة، فإذا كانت الجماعة

قد استطاعت خلال عقد السبعينيات أن تعيد بناء صفوفها، وأن توسع من دائرة عضويتها، وتفتح قنوات اتصال مع المجتمع (عبر مسار المسجد والحركة الطلابية أساسًا)، فإنها اتجهت منذ مطلع الثمانينيات إلى تأكيد مشاركتها في الحياة العامة في مصر: فلا يمكن فصل مبادرة دخول انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤ على قوائم الوفد، عن مبادرة دخول النقابات المهنية ١٩٨٤، وانتخابات الاتحادات الطلابية في العام نفسه أيضًا، التي كانت بمثابة عودة النشاط الإسلامي للجامعات المصرية بصورة علنية بعد أحداث ١٩٨١.

وكانت هذه المبادرات جد مرتبطة "بالوصول بالدعوة الإسلامية إلى الحيز الرسمي"، كما ارتبطت بالتضييق الذي كانت تمر به الجماعة وقتها: فقد خرجت قيادات الجماعة من السجون أواخر ١٩٨٢، وقد فقدوا مجلتهم الوحيدة المعبرة عن الجماعة "مجلة الدعوة"، وقد سعت هذه القيادات إلى استئناف النشاط وتشكيل الصفوف في ظل تضييق وحصار شديدين، بعبارة أخرى، فإن وضعية الجماعة "المحاصرة" التي لا تتمتع بالشرعية القانونية، وتعاني من السرية المضروبة عليها قد صاغت أهداف المرحلة وقتها، فكان التأكيد على ضرورة حضور وتأكيد الاسم وإثبات التواجد بشتى الطرق ومختلف الوسائل، وبما يتجاوز الأطر التقليدية القائمة "بالمسجد".

ثم كان الاشتراك في انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧ التي دخلها الإخوان بأعداد كبيرة ودعاية سياسية واسعة، وقد لمسوا التجاوب الشعبي الكبير مع أطروحاتهم وشعاراتهم، ومن ثم كان التأكيد على اتخاذ السياسة نهجًا استراتيجيًا، وتعميق ذلك باتخاذ الانتخابات - أيًا كانت وفي أي موقع - سبيلاً؛ لذا فإنه في هذه المرحلة ما أجريت أية انتخابات في مصر إلا وشارك فيها الإخوان، وساد إحساس في هذه المرحلة من قبل الفرقاء الآخرين في النظام السياسي -وبالطبع على رأسهم السلطة السياسية- أن الإخوان سيكتسحون كل المواقع والمؤسسات.

لقد تأثرت فصائل كثيرة من الحركة الإسلامية في البلدان العربية بهذا التوجه الأساسي - التوجه نحو السياسة - الذي اكتسب زخمًا متزايدًا، وقوة دفع في ظل عدد من الاعتبارات أهمها وأبرزها: أن هناك بعض النجاحات التي تحققت في بداية النزال السياسي أغرت بالمزيد منه والاندفاع فيه، بالإضافة إلى تسيس القيادات الوسيطة في الحركات الإسلامية، إلا أن الأخطر أن هذا التوجه تم التنظير له لاحقًا وإسباغه أو إلباسه اللبوس الشرعي من قبل مفكرين وكتاب إسلاميين، دون إدراك كافٍ لخطورة تضخم أو تغول الشق السياسي، الذي هو بحكم الطبيعة والتعريف يتسم بالتضخم الشديد، الذي يعيد تعريف وتحديد الأوزان النسبية لمكونات المشروع الإسلامي.

وهكذا، أصبحت السياسة "منهج نظر" و"رؤية" و"منظورًا" ينظر به إلى الأمور جميعًا: الآخر غير المنتمي إلى الحركة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي حين يرى البعض في هذا التاريخ فقط

افتراق السلطان والإسلام، ولم يروا استمرار مرجعية الإسلام للأمة والدولة معًا وتجسيد هذه المرجعية في الواقع المعاش)، والسلطة القائمة والأحزاب والقوى السياسية الفاعلة... وهكذا، فإنه مع افتقاد الرؤية الحاكمة للممارسة تتحول الممارسة إلى "منظر" يملأ القلوب والأفئدة بأفكاره وفلسفته، وأصبحت السياسة والممارسة السياسية "قيمة مرجعية" تحتاج الحركة الإسلامية الآن إلى التحرر والتخلص منها، وبرزت في هذه الرؤية "الدولة" و"السلطة" باعتبارهما القلعة الحصينة التي يشكل احتلالها الشرط الذي لا غنى عنه "لإقامة الدين"، والعقبة الأساسية للانطلاق نحو الغاية المنشودة.

بالطبع لم تخلُ الممارسة السياسية للحركات الإسلامية من إيجابيات، سواء لها أم للوضع السياسي العام، أو حتى للثقافة السياسية للمواطنين، ولكن ما أسعى لتكثيف الرؤية بشأنه هو: كيف تضخم الشق السياسي في العمل الإسلامي، على الرغم من أنه -أي المشروع الإسلامي- كان ولا يزال مشروعًا إصلاحيًا شاملاً، السياسة جزء أو مكون من مكوناته، أما طبيعته المميزة فهي التغيير القيمي والثقافي (التغيير التربوي والدعوي) والسياسة فيه خادمة للمهمة التربوية والدعوية غير متقدمة عليهما؟

والخلاصة: أن الحدث الأبرز الذي جرى للحركات الإسلامية التي تأثرت بأطروحة الإخوان أو تأسست عليها في العقد ونصف العقد الأخير من القرن العشرين كان[٣٣]:

١- التحول إلى السياسة. ٢- التحول في السياسة. ٣- والتحول عن السياسة.

وأعيد التذكير هنا بأني أقصد بالسياسة هنا الدخول المتزايد والمتسع من قبل الحركات الإسلامية في الأقطار المختلفة إلى ساحة العمل العام بوجه عام، والصراع على السلطة على وجه الخصوص؛ وقد أدى هذا الدخول المتزايد والمتسع إلى أن تصبح الحركات الإسلامية مكونًا رئيسيًا من مكونات الأنظمة السياسية العربية، وليست على هامشها.

وهذا الدخول - وإن كان يرجع إلى تاريخ متطاول من تاريخ الإخوان (أكثر من خمسين عامًا حين رشح البنا نفسه في الانتخابات) - قد اكتسب قوة دفع، وحدثت فيه نقلات كمية ونوعية منذ ترشح الإخوان في مصر على قوائم الوفد في انتخابات مجلس الشعب المصري عام ١٩٨٤، ففي هذه اللحظة التاريخية انبعث "السياسي" داخل الحركات الإسلامية، وتحول من مجرد تفاعلات فكرية أو نظرية إلى ممارسات عملية يمكن التعامل معها بالتحليل.

إن تحليلاً دقيقًا لهذه اللحظة التاريخية -ما أحاط بها من ظروف وملابسات، وما اتُّخِذ فيها من ممارسات ومسارات على مدار العقد والنصف اللذين تلاهما- من شأنه أن يساعدنا في رصد التغيرات والتحولات التي طالت الحركات الإسلامية وفهمها وتحليلها، خاصة أن حصاد هذه الفترة

كان كبيرًا؛ فقد نجح للحركات الإسلامية نواب في المجالس التشريعية، وشاركوا في حكومات بحقائب وزارية قلت أو كثرت، وانفردوا بالسلطة كاملة غير منقوصة في أحد الأقطار العربية (السودان).

التحول إلى السياسة:

في ضوء حقيقة الدلالات التي تحملها مبادرة وقف العنف التي أطلقها قياديون في جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية المصريتين١٩٩٨، يبدو أن التفسير الأكثر رجحانًا للمبادرة هو أن الجماعات الإسلامية العنيفة في مصر على وشك الدخول إلى مرحلة السياسة، بمعنى القبول بقواعد الممارسة السياسية القائمة والتفاعل معها.

وإذا كان هذا المثال الأول يدلنا على انتقال أو تحول في جماعة إسلامية تنتهج "العنف" سبيلاً للتغيير، فإن التجربة المغربية تدلنا على خبرة أخرى تنتقل فيها الحركة الإسلامية السلمية إلى الممارسة السياسية؛ إذ لأول مرة في تاريخ الحركات الإسلامية المغربية يفوز عدد من أعضائها بعضوية المجلس التشريعي المغربي.

إن التحول إلى السياسة بالشكل الدراماتيكي في الحالة الأولى، وبالشكل التدريجي في الحالة الثانية يثير عددًا من الملاحظات تتعلق بمنهج ومستقبل التحول في الحركات الإسلامية:

الملاحظة الأولى: تختص بمداخل التغير أو التحول في الحركات الإسلامية، فالمثال الأول يطرح أحد أنماط التحول في الحركات الإسلامية، وهو الاستجابة للأزمة والتفاعل معها، وهذه الاستجابة بالطبع لا تتم منعزلة أو منفصلة عن "الثابت" الذي تنطلق منه الحركة في رؤيتها الفكرية والعملية، ولكن هذا "الثابت"، ونتيجة للأزمة، تحدث له حركة مراجعة؛ نتيجة بروز أصوات نقد تلقى استجابة؛ أو نتيجة تطوير تتبناه قيادة قائمة؛ أو نتيجة للأمرين معا.

الملاحظة الثانية: تتعلق بمتصل التغيير، فالمثال الثاني يبرز المتصل أو الدائرة التي يأخذها عادة العمل الإسلامي (وهذا بالمناسبة ما تدلنا عليه أيضًا الخبرة المصرية التي سنناقشها بالتفصيل في الفقرة التالية)، فالعمل الإسلامي يبدأ عادة "بالدعوة" في جموع الناس بغرض جمع الأنصار وحشد المؤيدين، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التأسيس التنظيمي، ثم يحدث تغير في إدراك السياق الذي تتحرك فيه (تغير في توازن القوى أو العلاقات أو الأطراف أو فيهم جميعًا)، وهذا التغير يتطلب استجابة أو تفاعلاً مع معطيات الممارسة الواقعية.

وهنا مسألة جديرة بالتأمل، وهي أن "الممارسة الواقعية" في الحركات الإسلامية عادة ما تسبق "التنظير" أو وضوح الرؤية الكلية، فالرؤية لا تسبق العمل، وهذا يجعل من العملية الواضحة -التي

قد تصل إلى البراجماتية - السمت المميز لتحولات الحركات الإسلامية.

التحول في السياسة:

إن هذا الجزء من الورقة يهدف إلى دراسة ما يحدث من تحولات وتغيرات في الطرف الإسلامي الذي يدخل ساحة العمل السياسي وبما يؤثر على العمل الأهلي الذي يمارسه، وفي هذا الإطار يمكن أن يُنظر إلى هذا التغير من جهات عدة:

أ- من جهة النموذج السياسي الذي تهدف الحركة إلى إقراره في الحياة السياسية، ويرتبط بذلك تطور المواقف الفكرية التي بات يتبناها الطرف الإسلامي.

ب- من جهة ترتيب أولويات الخطاب.

جـ- من جهة شكل التنظيم المعبر عن الحركة السياسية، وعلاقته بالبناء التنظيمي السابق،والأوضاع المؤسسية الخادمة للعمل السياسي.

د- من جهة تأثير العمل السياسي على أولويات العمل، ومهام الحركة ومجالاتها ووظائفها.

هـ- من جهة بناء وتكوين النواة أو الفرد المنتمي لهذه الحركة، وتطور الوعي أو اختلافه داخل الجماعة الواحدة؛ نتيجة الاحتكاك بالعمل العام عمومًا، والعمل السياسي خاصة.

و - من جهة تأثير الاشتراك على بقية أجزاء العمل الأخرى (الأوزان النسبية لمكونات العمل)، خاصة في التنظيمات التي تتسم بشمولية الوظائف، والمهام التي تناط بالتنظيم لتنفيذ الفكرة الإسلامية وتطبيقها.

ويمكن الإشارة - بقدر قليل من التفصيل - إلى ما حدث من تغيرات للحركات الإسلامية نتيجة لممارستها السياسية:

أ- إعمال النسبي في المطلق:

بعد أن كانت الممارسة السياسية من قبل الحركات الإسلامية انتقالاً بالدعوة، التي هي مطلقة، من جهة أنها مناداة بالمبادئ الأساسية والقيم العليا للإسلام، إلى الحيز الرسمي، تم إعمال النسبي، التي هي هنا السياسة، من جهة أنها اجتهادات وآراء متعددة ووجهات نظر متباينة، في المطلق، وبعد أن كان الهدف هو "تديين السياسة"، أي إخضاعها للمبادئ الأساسية للإسلام وقيمه العليا، وتحقيق أو بناء أرضية شرعية دينية للممارسة السياسية، تم "تسييس الدين"، ليس بمعنى النظر إلى السياسة باعتبارها جزءًا من التصور الديني الإسلامي، ولكن من جهة إعادة تفسير الدين؛ ليتضخم فيه الشق أو الجزء السياسي على بقية مكونات البناء الإسلامي، (وهذه بالمناسبة إشكالية قائمة في الفكر الإسلامي المعاصر، وبدت واضحة في السجال الذي دار بين كل من المودودي والندوي حول

التفسير السياسي والتفسير الحقيقي للإسلام، بالإضافة إلى الحوار بين فكر الإخوان وفكر سيد قطب كما برز في كتاب دعاة لا قضاة).

السياسة تحولت - في إطار الممارسة من قبل أتباع الحركة الإسلامية التي دخلت ساحة العمل السياسي- إلى "تفسير مطلق" أو حقيقة كلية تعيد تفسير أو تفكيك الدين، بإعطاء بعض أجزائه ومكوناته حجمًا أكبر من حجمها الطبيعي في التصور والرؤية الإسلامية.

وقد خلق هذا ذهنًا خاصًا يرى كل شيء بالمنظار السياسي، وبعد أن كانت الممارسة السياسية حقيقة وقتية ارتبطت بظروف وملابسات معينة، تحولت إلى حقيقة دائمة مطلقة. وقد امتدت هذه الحقيقة "المطلقة" إلى تفكيك الواقع القائم وإعادة بنائه، فلا يرى الطرح السياسي الأزمة المجتمعية التي نعاني منها، وإنما يريد القفز إلى السلطة، تلك العصا السحرية القادرة على حل كل معضلات ومشكلات الواقع؛ ومن ثم يتم اختزال المشروع الإسلامي - باعتباره مشروعًا شاملاً يستهدف إصلاح حال الأمة - إلى جانب سياسي يتمحور حول السلطة: وصولاً إليها - كما في الطرح المعتدل، أو وثوبًا عليها - كما في الطرح العنيف - وعندئذ تصير المهمة الأولى "لإقامة الدين" هي إقامة السلطة السياسية الحاكمة باسم الإسلام، حتى يتسنى تطبيق "النظام الشرعي الكامل"، بدلاً من إقامته في النفوس والأفئدة وواقع الأمة المعاش قبل إقامته في واقع المؤسسات السياسية.

إن اختزال الإسلام إلى سياسة وسياسة فقط، وسلطة وسلطة فقط، ودولة ودولة فقط، هو أهم الأسباب الكامنة والباعثة لمسألة العنف أو التغيير بالقوة التي تبناها فصيل من الحركة الإسلامية، خاصة إذا تحول الصراع حولها من صراع سياسي إلى صراع بين "الحق والباطل"، والحق بالطبع هنا هو الذي يجسده الطرف الإسلامي، أما الباطل فهو السلطة السياسية، التي حرمت الحركة الإسلامية من العصا السحرية القادرة - كما يتوهم هؤلاء - على حل جميع مشاكل الواقع، كما حدث في التجربة الجزائرية، أو التي فشل الإخوان المسلمون في مصر في الوصول إلى السلطة في ظلها، فالعنف الذي شهدته مصر في التسعينيات كان في جزء كبير منه ردة فعل - كما ترى أدبيات جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر - على فشل حركة الإخوان في إقامة الدولة الإسلامية.

ب- الخلط بين المطلق والنسبي:

تجلى هذا الخلط في كثير من الحركات الإسلامية التي دخلت مجال العمل السياسي، حيث تجاور بها نوعان من الطرح: الطرح الأهلي، والطرح السياسي، غافلة أو مُغفِلة أن لكل طرح مقتضياته وشروطه؛ لأنهما من طبيعتين مختلفتين؛ فبعض الحركات نظرت إلى نفسها باعتبارها "دعوة" تسعى إلى تجميع أكبر عدد من الأنصار حول أهدافها التي تعلنها؛ ومن ثم فإنها تقوم بعرض مبادئ

عامة تستقطب فئات معينة لاحتوائها داخل أطر تنظيمية لأهداف محددة ومعروفة.. وهذا لا ضير فيه طالما أنها تعرض أهدافا إسلامية عامة يتجمع الجميع حولها، إلا أن المفارقة تأتي من أن هذه الحركات نفسها دخلت إلى ساحة العمل السياسي، وهو ما يعني ضرورة اتخاذ مواقف محددة تجاه القضايا والموضوعات، مع ضرورة تقديم صورة التغيير الذي تنشده وعرضه على الناس، حتى تأخذ موقفا من هذا المشروع: تتبناه أو ترفضه، تدافع عنه أو تتخلى عنه.

إن تعاطي فصائل من الحركات الإسلامية مع السياسة، أي دخولها لساحة العمل السياسي وطرح نفسها كإحدى قواه الفاعلة، قد تتطلب منها اتخاذ مواقف أكثر وضوحًا وتحديدًا تجاه الأحداث الجارية أو القضايا السياسية والفكرية المطروحة؛ وذلك لأن ساحة العمل السياسي لها منطقها الذي تفرضه على أية قوة سياسية. وقد تجلى هذا بوضوح في خبرة جماعة الإخوان في مصر التي تغيرت أولويات خطابها، وتطورت مواقفها الفكرية بعد دخولها إلى ساحة العمل السياسي عام ١٩٨٤، فاحتلت قضية الحريات الأولوية الأولى في سلم ترتيب الخطاب الإخواني، متقدمة بذلك على قضية تطبيق الشريعة، وتطور موقفها الفكري فيما يخص مسألة "التعددية"، من الرفض المطلق الذي استمر منذ الثلاثينيات والأربعينيات حتى منتصف العقد الثامن من هذا القرن، حيث بدأ التفكير في ذلك الوقت (بعد ١٩٨٤) في تأسيس موقف نظري وممارسة عملية تتجاوز موقف الرفض لها، والميل إلى القبول المشروط للتعددية، كما بدا في بيان مارس ١٩٩٤[٣٤].

وقد تجلى هذا الخلط أيضًا في مسألة العلاقة بين "الجماعة" و"الحزب" الذي أنشأته، فالاثنان من طبيعة مختلفة؛ ومن ثم كان هذا التوتر الذي سيستمر طالما ظل الطرفان مرتبطين برباط وثيق، ولم يحدث فصل عضوي بينهما؛ كما في تجربة العلاقة بين حزب جبهة العمل الإسلامي وجماعة الإخوان في الأردن، بخلاف التجربة اليمنية التي حدث فيها تطابق بين الكيانين (الحزب والجماعة)، فانتفى التوتر إلى حين.

إن انتقال الحركة الإسلامية من "الدعوة" إلى "الدولة"، ومن "المرجعية" إلى "الواقع"، ومن "المبادئ العامة" إلى "التطبيق" أي التفاعل مع الأمور العملية،مثل: تنمية الاقتصاد، وصياغة خطة الرعاية الاجتماعية، وتبني سياسة لإدارة الحكومة...إلخ -هذا كله يطرح مشكلاً على جانب كبير من الأهمية يتعلق جوهره بإعادة تعريف الإسلامي: من هو؟ هل هو الذي ينحدر من أصول "تاريخية" إسلامية بصرف النظر عن تطبيقاته الواقعية؟! فمشكلتنا مع التطبيقات السياسية الإسلامية - حتى الآن فيما أتصور - هي أن جزءًا منها يمهد الطريق "للعلمنة" نتيجة عوامل متعددة ليس هنا مجال ذكرها، ولكن أبرزها في نظري أن الأدوات التي استخدمت في الممارسة السياسية [الدولة - الحزب...] كانت ولازالت أدوات تحمل في بنيتها التكوينية قدرًا كبيرًا من العلمنة، باعتبارها بنية وافدة أساسًا، ولم يدرك الإسلاميون الذين تحركوا فيها وبها كنه هذه الأدوات وجوهرها، فابتلعتهم بدلاً من أن "يحوسلوها" (يحولوها إلى وسيلة) لخدمة "الدعوة" (تأمل كيف انتقل التطبيق في

التجربة السودانية من "الدعوة" إلى "الدولة" إلى القمع مرورًا بالخلاف السياسي، بدلاً من أن ينتقل من "الدعوة" إلى "الدولة" إلى التطبيق الإسلامي)، بل تحولت هذه الأدوات - في بعض الأحيان - إلى هدف في حد ذاته (تأمل كيف يسعى بعض الإسلاميين في مصر والأردن إلى التمأسس في شكل حزب، في وقت أعلن فيه موت الأحزاب أو على الأقل نهايتها).

إن تحديدًا دقيقًا، وتعريفًا واضحًا من قبل الحركة الإسلامية لنفسها: هل هي حركة إصلاحية تدعو لعموم الإسلام وتنشط في مجال العمل الأهلي بتعريفه الذي قدمته، أم حزب سياسي يتبنى اختيارات فقهية وسياسية محددة؟. إن هذا التحديد من شأنه أن يقلل الخلط بين المطلق والنسبي، وهو ما قد يقلل من حالة الاستقطاب الحادة في الحياة الثقافية والسياسية العربية.

التحول عن السياسة:

لقد كانت إحدى النتائج المهمة لحدوث التغير في السياسة هي إدراك أتباع الحركات الإسلامية لوجود آفاق أخرى للعمل العام بجوار العمل السياسي، مثل: الجهاد الثقافي ، والاقتصادي ، والتنموي، والاجتماعي (العمل الأهلي). إلا أن "الحقبة السياسية" التي حكمت العقد ونصف العقد الماضيين طغت على مجالات العمل الأخرى، وأعادت تعريفها.

ويلاحظ أنه قد حدثت مجموعة من الظروف الموضوعية التي أدت إلى إعادة التفكير في موقع السياسة والسياسي من المشروع التغييري الذي تحمله الحركات الإسلامية، فالمتأمل للجدل الثقافي والفكري في أوساط الإسلاميين الآن يلحظ اهتمامًا متزايدًا بهذا المشكل[٣٥]، وهو بالمناسبة مشكل قديم.

إن تحليلاً دقيقًا للظروف الموضوعية التي تحيط بالتفكير في هذا المشكل، يبرز لنا وجهًا آخر من وجوه المدخل إلى التغيير أو التحول في الحركات الإسلامية، بجانب المداخل التي سبق رصدها سابقًا، وهو مدخل التفاعل مع أهداف أو ممارسات أو مصطلحات أو تحليلات يطرحها الغير والتأثر بها أو تبنيها، والغير قد يعني نخبة أو سلطة محلية أو جهة أجنبية، حيث يحدث شكل من أشكال الارتشاح؛ نتيجة الاحتكاك بالغير، وهذا ما يحدث غالبًا؛ نتيجة افتقاد الرؤية الفكرية الحاكمة؛ فالرؤية الحاكمة -في كثير من الحركات الإسلامية- تتسم بالغموض والضبابية، وهذا الغموض يؤدي إلى ظواهر معقدة ومتعددة داخل الجسد الإسلامي، أبرزها:

-وجود ظواهر متجاورة داخل التنظيم الواحد من طبائع مختلفة (التجاور بين الأهلي وغير الأهلي مثلاً)، ويفاقم من هذا أن الحركات الإسلامية – بحكم تاريخها الطويل نسبيًا – قد تحولت إلى ما يشبه الطبقات الجيولوجية المتداخلة والمتراكمة في آن واحد. وهذا التجاور غير الواعي يؤدي

إلى حدوث انقسامات وانشقاقات، وليس انتقالاً إلى "التعددية"، وغموض وضبابية الرؤية يؤديان في بعض الأحيان إلى تثبيت المتغير، وتغيير الثابت.

كما يؤدي عدم وضوح الرؤية الفكرية الحاكمة إلى عدم تبلور التنظيمات والتيارات بشكل واضح ومحدد (حرب الخليج الثانية مثال واضح لهذا الانقسام).

وما يحكم التغيير أساسًا هو الممارسة العملية، والاستجابة للواقع التي تؤدي إلى تغير الآراء، وليس الرؤى؛ لذا فإن التغير في الحركات الإسلامية عادة ما يأخذ شكل الموجات الصاعدة الهابطة، وليس المتصل الذي يحمل اتجاهًا ووجهة.

إن إعادة طرح المشكل (العلاقة بالسياسة) من جديد، وفي هذا الوقت بالذات تعبير - في جزء كبير منه - عن حالة الانسداد السياسي، وظروف الحصار المضروب على فعاليات الحركات الإسلامية في أقطار عديدة من وطننا العربي، خاصة أن العمل السياسي - الرهان الاستراتيجي الأساسي لحركات الأطروحة الإخوانية على مدار العقد ونصف العقد المنصرمين - لم يستطع أن يحقق الآمال والأهداف والشعارات التي رفعت، وهي "الدولة الإسلامية"، أو "دولة الوحي الحقة"، أو "الحكم الإسلامي الصحيح"، بل إن اتساع نطاق العمل السياسي وتعدد وتشعب مجالاته كان أحد الأسباب الأساسية - فيما أتصور - في الأزمة القائمة بين بعض فصائل الحركات الإسلامية والأنظمة العربية.

كما لا يمكن بحال فصل إعادة التفكير في هذا المشكل عن الجدل الدائر حول "إعادة التفكير في الدولة" على المستوى النظري والعملي، وفي النطاق المحلي والإقليمي والدولي، ففكرة الدولة الحديثة تخضع لنقد جذري عنيف، بعد أن ظهرت مشكلات جمة على مستوى الممارسة، نتجت عن توغل هذه الدولة؛ نتيجة النزوع النفسي والموضوعي لأجهزتها والقائمين على أمرها إلى التضخم والتوغل وزيادة الصلاحيات والاختصاصات على حساب المجتمع وأفراده، إن الجدل الدائر الآن حول اختصاصات الدولة ومهامها ووظائفها – والذي يقوده البنك الدولي – يطرح بعمق إعادة التفكير في مفاهيم كثيرة، منها "الدولة الإسلامية" أو "دولة الوحي الحقة" أو "الحكم الإسلامي الصحيح"، من جهة أن "الدولة" أو "السلطة" هي أداة إنجاز المشروع الإسلامي، واستكمال إقامة الدين، خاصة أن التجارب "الإسلامية" التي قامت في أقطار عدة خيبت الآمال، ولم تحقق المقصود، ولم تُرْضِ الرب ولا العباد!

وهكذا، فإن إعادة طرح مشكل "موقع السياسة من المشروع الإسلامي" ارتبط بظروف موضوعية، وأوضاع واقعية تدفعه دفعًا، وهذه الظروف الموضوعية أخالها تفرض حدودًا على التفكير في المشكل، بمعنى أن المشكل قديمًا - أي زمان الندوي والمودودي، وقطب والهضيبي - كان يتم التعامل معه على أرضية الشرعية الدينية وانطلاقًا من المرجعية الإسلامية؛ لذا فقد اتسم

بالتأسيس النظري والمنهجي العميق، وهذا بخلاف جزء كبير من الجدل الآن، والذي افتقد إلى هذا التأسيس النظري والمنهجي العميق، واكتفت بعض جوانبه بالتأسيس التاريخي فقط، وقد أثر هذا على الجدل الدائر الآن، من جهة أنه لم يستطع حتى الآن أن يعيد تأسيس أو تحديد موقع السياسة في المنظومة الكلية للعمل الإسلامي، فهذا الطرح له منظومته المتكاملة التي لا يزال الجدل الدائر حولها لا يستطيع أن يتجاوزها، فإقامة الدولة والاستحواذ على السلطة أو الوصول إليها هو المقصد والهدف، والسياسة هي السبيل، سبيل تحقيق هذا المقصد.

إن مستقبل العلاقة بين أطروحة الإخوان ومشكل السياسة الذي قدمت بعض ملامحه في الصفحات السابقة سيلقي بظلاله على مستقبل العمل الأهلي الإسلامي في الفترة القادمة، وإني أتصور أن نقطة الانطلاق أو المحور الأساسي في هذا الصدد هو قدرة هذه الأطروحة على إعادة تعريف السياسة حين تريد أن تتوجه إلى العمل الأهلي كخيار استراتيجي، وأنا أتصور أن هناك ثلاثة أشكال من الممارسة السياسية(٣٦)، قد تختلط ببعضها البعض في الممارسة والفعل، ولكن تظل هناك ضرورة للتمايز العضوي بينها: تمايزًا في الأدوات التي تقوم بها، والأشخاص التي تتحرك فيها؛ لأن لكل منها مقتضياته ومستلزماته التي تختلف بحكم الطبيعة والخصائص المميزة لكل منها:

النوع الأول: هو "السياسة الصراعية"، ومثلها البارز الأحزاب، وهي الفعل السياسي الذي يقوم بها القوة أو الطرف السياسي إزاء الأطراف والقوى الأخرى، والعمل السياسي وفقا لهذه الوجهة له مجموعة من السمات والخصائص، أبرزها:

- جوهر النزعة الصراعية هو تحقيق الربح والمصلحة المباشرة للجهة التي تمارسها.

- إبراز التميز والتفرد عن بقية الأطراف الأخرى المتنافس معها.

- عادة ما تطرح هذه القوى نفسها باعتبارها بديلاً للنظام القائم؛ ومن ثم فهي تسعى للسلطة.

النوع الثاني: وهي ممارسة "جماعة الضغط"، حيث تسعى جماعات المصالح إلى تجميع مصالح أعضائها والتعبير عنها، والضغط من أجل تحقيقها.

النوع الثالث: هو ما أطلق عليه "السياسة الإصلاحية" وهو العمل الذي يهدف أساسًا إلى توفير البنية الأساسية للممارسة السياسية على المستوى الثقافي والقيمي: ثقافة الحوار والتعددية - المشاركة في الهم العام والثقة فيه...إلخ.

السياسة الإصلاحية تسعى لإحياء الأمة وحضورها في المجال السياسي؛ لأن هناك مشكلة حقيقية في الممارسة السياسية في الواقع العربي في ظل غيبتها وانسحابها؛ إذا حضرت الأمة عادت السلطة إلى حجمها الطبيعي ومنعت من التغول (وبالمناسبة فإن جوهر العمل الأهلي هو حضور الأمة

وفاعليتها)؛ لذا فإني أرى أنه بدلا من أن يكون هدف العمل السياسي الإسلامي هو الوصول إلى السلطة؛ ليكن مقصده هو المنع أو الحد من تغول السلطة أيًا كانت هذه السلطة: إسلامية (كما في تجربة النظام السوداني التي لا تختلف كثيرًا عن تجربة الأنظمة العربية في بلداننا وإن ادعت الإسلامية)، وغير إسلامية، ويتم ذلك عبر أو عن طريق تقوية ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية الحديثة "المجتمع المدني".

السياسة الإصلاحية يسعى صاحبها لأن يكون حكمًا بين الفرقاء والأطراف، فجوهر هذه النوعية من السياسة هو المبدأ ومدى تحقيقه وتحققه في أرض الواقع، وهو في حالتنا هذه توفير شروط العمل السياسي الصراعي ثقافيًا وقيميًا واجتماعيًا داخل الحركات الإسلامية ذاتها أولا، وفي المحيط الذي تتحرك فيه ثانيًا، بالإضافة إلى تجسيد آمال الأمة وطموحاتها بتبني قضاياها الكبرى والمركزية محل الاتفاق بين جمهور التيار السياسي الأساسي فيها (مثل فلسطين وغيرها...).

العمل السياسي وفقًا للوجهة الإصلاحية له عدد من الشروط والمتطلبات:

▪ ضرورة الفصل العضوي والتمييز الوظيفي بين العمل السياسي الإصلاحي وذلك الصراعي، ويظل الأخير له دور مهم في إطار المشروع الإسلامي، ويدور حول مناجزة الحكومة لتحقيق أرضية من الصلاح يستطيع العمل الإصلاحي في الأمة أن يأخذ مداه، إلا أن ذلك يجب أن يتم منفصلاً عن بعضه البعض فصلاً حقيقيًا غير متوهم، بمعنى أن من أراد أن يمارس السياسة الصراعية فليسعَ إلى أن يتأسس في شكل الأحزاب، وهنا لن يكون عندنا حزب إسلامي وحيد، بل ستنشأ أحزاب إسلامية متعددة؛ لأن البرامج السياسية الإسلامية ستتعدد.

▪ القدرة على صياغة أهداف ومصالح مشتركة مع جهاز الدولة، فلن يستطيع أن يحقق العمل الإصلاحي مكاسب حقيقية مع استمرار الاصطدام بالنظام الذي سيستعدي جهاز الدولة على الجميع، ولعل في التخلي عن الوصول إلى السلطة تخليًا نهائيًا وليس مرحليًا، وفي دخول ساحة العمل الأهلي باعتباره مما يساعد في بناء الأمة، ويساند جهاز الدولة - ما يساعد في خلق هذه الأرضية المشتركة.

▪ إعادة بناء حركات الأطروحة الإخوانية لصفوفها وتربيتها لقواعدها على هذه الوجهة الجديدة، فأخطر ما تركته الحقبة السياسية على هذا الحركات هو تسييس أعضائها الذي بات ينظر بالمنظار السياسي كما قدمت، خاصة أن للسياسة والسياسي بريقًا في مقابل الاجتماعي والثقافي (الأهلي)، فمنه يحدث منزلق خطير في الممارسة الإسلامية المعاصرة، يتمثل في مقولة: إن الإصلاح الأهلي: الاجتماعي والثقافي/القيمي (التربوي والدعوي) لا يمكن أن يتم إلا بتوفير شروطه على المستوى السياسي وهذا صحيح، وهو عين ما أريده في هذا الصدد. ولكن هذا لا يعني أنه لا يمكن تحقيق تقدم في الأول إلا على أساس الثاني، كما لا يعني تجاهل الهدف الأصيل (الإصلاح

التربوي والدعوي) لصالح الهدف الفرعي "السياسي".

الأطروحة الثالثة: الأطروحة الوعظية:

وهي تقوم على بناء الشخصية الدينية للإنسان المسلم من خلال تحريك الإيمان في القلوب وتعريفهم بالمبادئ الإسلامية ودعوتهم إلى تطبيقها وحثهم على الانشغال بالطاعات وذكر الله، بعبارة أخرى، فإن الأطروحة الوعظية تدور حول إصلاح حال الفرد إيمانيًا ولا تلقي - غالبًا - اهتمامًا بإصلاح الشأن العام أو المجال العام أو لا تهدف إلى إصلاح المجتمع من خلال مؤسسات الحكم أو المؤسسات القائمة في المجتمع، وهذا هو العنصر الفارق بين جماعة تنتمي إلى هذه الأطروحة أو جماعة تنتمي إلى الأطروحات الأخرى.

وهذه النوعية من الطرح تضم جماعات كثيرة، أبرزها: الطرق الصوفية التي تعد امتدادًا لتاريخ متطاول، وتقاليد راسخة انتقلت من زمن لزمن ومن مكان لمكان على مدار تاريخ الأمة الإسلامية، كما يمكن أن نشير إلى جماعات أخرى، مثل: النورسية في العالم التركي، وجماعة التبليغ في شبه القارة الهندية وامتداداتها في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي وغير الإسلامي.

وقد اتسمت الجماعات المنضوية تحت هذه الأطروحة بعدد من السمات والخصائص، أبرزها:

١-كان همها الأول ومجال عملها الأساسي هو الحفاظ على الهوية الدينية للفرد، "فالزمن - كما أدركته هذه الحركات والجماعات - زمن إنقاذ الإيمان والعقيدة"، كما يقول بديع الزمان النورسي (١٨٩٣ -١٩٦٠) في رسائله؛ لذا كان اهتمام هذه الجماعات بالجانب الروحي وتزكية النفس وضبط سلوك الفرد المسلم وفق سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالإضافة إلى التعليم وإنشاء المدارس اهتمامًا كبيرًا. إن أي كيان عندما يلقى تحديًا لأي من جوانب عناصره وخصائصه الأساسية، إنما يبرز لهذا الوجه من وجوه التحدي كل طاقته ويحشد قوة أجزائه جميعًا في هذه الزاوية أو هذا الجانب الذي وقع فيه الخلل، وكان الجانب الأساسي الذي مثل أولوية جماعات هذه الأطروحة هو: حفظ هوية الفرد المسلم الدينية.

هذه الجماعات جميعًا تلونت شكل الاستجابة لديها تبعًا لما يتهدد الجماعة المسلمة، ولكن ظل يجمعها جميعًا أن التحدي الذي واجهها كان أساسا استئصال هوية الجماعة المسلمة دينيًا، وقد تنوعت الأطراف أو الفواعل التي أرادت الاستئصال، إلا أن الاستجابة كانت واحدة، وهي محاولة الحفاظ على هوية الفرد المسلم الدينية والعقدية:

١/٣ -فقد يجيء الاستئصال على يد نظام حكم، كما في تركيا الكمالية، عقب سقوط أو إسقاط الخلافة العثمانية، حيث مرت تركيا بأحلك فترات تاريخها السياسي والاجتماعي، حينما قام أتاتورك

بإلغاء السلطنة والخلافة في المدة الواقعة بين ١٩٢٠-١٩٢٤، وكانت النتيجة تبني قانون توجيه التعليم، الذي أكد التعليم العلماني في عام ١٩٢٤، ومنع ارتداء غطاء الرأس الديني والحجاب عام ١٩٢٥، والأخذ بمعالم القوانين الغربية محل القوانين الإسلامية عام ١٩٢٦، وتبديل الأبجدية العربية بأبجدية لاتينية ١٩٢٨، وتغير يوم العطلة الأسبوعية من الجمعة إلى الأحد عام ١٩٣٥، ومنحت المرأة كافة حقوق المساواة مع الرجل وذلك في عام ١٩٣٤.

وقد عدل الدستور التركي ٧ مرات خلال ٣٦ سنة، ووقعت أهم التعديلات التي أدخلت على دستور عام ١٩٢٤ في فترات (٢٨ و٣٤ و١٩٣٧) وكانت تتعلق بالعلمانية، إن التعديل الأول والثاني (١٩٢٨،١٩٣٤) يتعلقان بالعلمانية؛ حيث إن المادة الثانية من دستور ١٩٢٤ كانت تؤكد أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، وبموجب التعديل الثالث ١٩٣٧ أصبحت المادة الثانية تقرأ بالشكل التالي "إن الدولة التركية هي دولة جمهورية وقومية ودولية وعلمانية وإصلاحية".

وكرد فعل على هذا التحدي كان بديع الزمان النورسي يقول: "إن منهج رسائل النور - وهي الرسائل التي كان يصدرها - هو الحقيقة، ورسائل النور هي شعبة من رسائل الصحابة، فعصرنا هذا هو عصر إنقاذ الإيمان ليس إلا".

واستعمل النورسي في حربه مع جماعة الاتحاد والترقي في جمعية "الاتحاد المحمدي" التي أسسها - نفس شعارات الاتحاديين، وهي: الوحدة، والحرية، والإصلاح، مع ربط هذه المعاني بالشريعة الإسلامية. وفي قراءته التي يقدمها للإسلام سعى للتركيز على أجزاء منه لمواجهة علمانية أتاتورك؛ فالزي الإسلامي من أساسيات الإسلام.. هكذا، لمواجهة محاولة أتاتورك إلغاء الزي الإسلامي من تركيا.

٣/٢ وقد يكون الاستئصال على يد محتل خارجي كما في شمال وشرق أفريقيا - فالطرق الصوفية تتلون وفقا لما يتهدد الجماعة الإسلامية التي تشكلها من مخاطر، فعلى الرغم من كون التصوف بأركانه (المعرفة والمحبة والزهد والولاية) يقوم على أبعاد روحية في مراحل عليا تعني اعتزال الحياة الاجتماعية والاهتمام منها بالقدر الذي يتماشى مع الدين، فإن حالة التصوف بعد الاستعمار اختلفت، وهنا ننوه لأهمية إدراك أن موقف القادرية في الجزائر من الاستعمار الفرنسي، والعويسية في الساحل الأفريقي من الاحتلال الألماني، وغيرهما؛ لم يكن لقضية تحرير الأرض من المغتصب الأوروبي فقط فذلك في مواقع أخرى من الأمة لم يحرك المتصوفة (مصر/ سوريا..)؛ ولكن لأن الاستعمار حاول فرض لغته ودينه وقيمه بما يعني أن الاستعمار اتخذ في تلك المناطق شكل العدو الديني، والفعاليات الصوفية لا يحركها إلا هاجس كون الدين في خطر؛ فأصبحت مجالس الذكر والحضرات أدوات تحفيز ضد الاستعمار وانتظم المتصوفون في معسكرات دفاعًا عن الدين لا الأرض.

يزيد من هذه المسألة أن الاستعمار في وسط وشرق أفريقيا لم يأتِ بأسلحته فقط لغرض

إرادته؛ فقد جاء ببعثات تبشيرية مسيحية بما يعني تهديد الهوية الدينية للفرد الأفريقي المسلم.

٣/٣ وقد يكون محاولة الاستئصال تتضافر فيها قوى محلية (الهندوس في شبه القارة الهندية) مع محتل خارجي (الإنجليز في الهند) الذي صاحبته بعثات تبشيرية، وهو ما تتهدد معه عقيدة المسلم وهويته الدينية [انظر الحالة الدراسية التي يقدمها الباحث لجماعة التبليغ والدعوة].

٢- وفي علاقة جماعات هذه الأطروحة بالسياسة نجد علاقة مركبة متخذة صورًا وأشكالا متعددة أبرزها:

٤/١ الرفض المطلق للاشتغال بالسياسية، فبعض هذه الجماعات (على رأسها جماعة التبليغ) تعتبر السياسة (فيما يتعلق بنظام الحكم) أمرًا يجب على أعضائها عدم الخوض فيه قولا أو عملاً، وهم لا يدخلون الانتخابات مرشحين أو منتخبين، ولا يؤيدون الحكم القائم أو يعارضونه، ولا يتعرضون لتنظيم الدولة في دروسهم ومواعظهم وحركتهم، وحجتهم في ذلك أمران: خوف الفرقة والخلاف؛ لأن السياسة تؤدي إلى التحزب والخلاف بين المسلمين؛ أو خوفا على استمرار الدعوة، دعوة الجماعة، وانتشارها نتيجة معارضة أنظمة الحكم المختلفة لها إن خاضت في السياسة.

٤/٢ وقد تأخذ علاقة الجماعة بالسياسة ليس الانخراط المباشر في الممارسة السياسية، ولكن تأييد أحد الأطراف أو الأحزاب أو القوى السياسية التي من شأن تأييدها دعم الهوية الدينية للمسلم، فبعد أن كان بديع الزمان النورسي يتعوذ من السياسة والشيطان نجده في سنة ١٩٥٠ يؤيد عدنان مندريس زعيم الحزب الديموقراطي في الانتخابات، ويعتبره أهون الشرين وأخف الضررين، وجاء في إحدى رسائل النور: "من أجل الديموقراطية الدينية، وشخصيات معينة مثل عدنان مندريس نظرت ساعة أو ساعتين في السياسة التي كنت تركتها طوال الخمس والثلاثين سنة الماضية.. إلا أن ما يحسن التأكيد عليه هو أنه لم يرد في خلد النورسي في يوم من الأيام السيطرة على نظام الحكم أبدًا ولا الاشتراك فيه، وإنما كان مقصده هو تكوين اتجاه إسلامي عام يكون أداة ضغط على الدولة؛ لئلا تنحرف عن أسس الإسلام، أو تأييد أحد الأطراف السياسية من أجل زيادة الجرعة الإسلامية في الدولة.

٤/٣ أما الشكل الثالث فهو توظيف جماعات أو طرف لصالح أحد الأطراف السياسية، والغالب أن يكون هذا الطرف هو السلطة الحاكمة، كما يجري غالبًا مع الطرق الصوفية التي تستخدم لصالح إضفاء شرعية على أنظمة الحكم المختلفة، أو لمواجهة أطراف سياسية أخرى، خاصة إذا نازعت أنظمة الحكم على نفس أرضية الشرعية الدينية.

٤/٤ وقد تكون للحركة الوعظية نزاع سياسية واضحة، كما في الحالة السودانية (الختمية

والمهدية) فلكل من الجماعتين حزب سياسي يقبع على قمته زعيم أو مرشد الطريقة.

٣- ويحسن أن نشير في ختام هذا الجزء إلى أن جماعات هذه الأطروحة تتوزع بين قديم موروث (الطرق الصوفية) وجديد أملاه التحدي الذي واجهته الجماعة المسلمة (جماعة التبليغ في شبه القارة الهندية وجماعة النور في تركيا)، إلا أن الأهم فيما نحن بصدده هو أن أغلب جماعات هذه الأطروحة لم تشهد تحولاً أو تغيرًا يذكر على مدار القرن العشرين، فقد حافظت على أساليب عملها وطرق دعوتها ومجمل أفكارها رغم اختلاف البيئات أو الأنساق الثقافية والاجتماعية التي تعاملت معها، وربما تجد هذه الاستمرارية سببها في مجال عمل هذه الجماعات، وهو إصلاح الفرد والمحافظة على هويته الدينية والعقدية وتزكية سلوكه، وهي من المجالات التي لا تشهد تغيرًا أو تحولاً كبيرًا، كما لا تؤثر فيها البيئة المحيطة كثيرًا.

كما يحسن الإشارة أيضًا إلى أن فعل جماعات هذه الأطروحات وجهودها في إصلاح الفرد مثلت أرضية انطلقت منها جماعات الأطروحات الأخرى، بل إن الطرق الصوفية قد مثلت أحد المكونات الأساسية أو الرئيسية التي ساهمت في تشكيل جماعات هذه الأطروحة أو جماعات الأطروحات الأخرى، فالجماعات الحديثة التي نشأت من هذه الأطروحة مثلت امتدادًا بشكل أو بآخر للطرق الصوفية [جماعتي التبليغ والنور]، أما جل الجماعات التي نشأت عن أطروحة الإخوان فقد لعب التصوف عاملاً أو مكونًا من المكونات التي ساهمت في نشأتها(٣٧).

الأطروحة الرابعة: الأطروحة الفكرية:

وترى أن أزمة هذه الأمة هي أزمة فكرية تندرج تحتها سائر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهذه "الأزمة الفكرية إما تحدث نتيجة لاضطراب مصادر الفكر، أو اختلال طرائقه أو مناهجه، أو عن ذلك كله معًا، وهي تنشأ من قابلية واستعداد، ولقد تجسدت هذه الأزمة في غياب الرؤية الواضحة، وانعدام الأصالة الثقافية والتوازن النفسي، واضطراب المفاهيم، وازدواجية التعليم، واختلاط الأهداف وانهيار الأنظمة والمؤسسات، واضطراب البناء الفكري للإنسان المسلم هو التفسير المقنع لسائر ظواهر التخلف ـ بمفهومه الشامل ـ المتفشية في سائر أجزاء الأمة الإسلامية(٣٨).

في التأريخ لهذه الأطروحة يحسن أن أشير إلى أني أتتبع فقط الجهود الأهلية التي أخذت طابعًا مؤسسيًا (وفق تعريف العمل الأهلي الذي قدمته في أول هذه الدراسة)؛ لأن الجهود الفكرية الإسلامية في الأمة توزعت بين الرسمي وغير الرسمي (جامعات إسلامية أو منظمات أهلية)، والفردي والمؤسسي، كما أن كل أطروحة من الأطروحات السابقة كان لها جهود فكرية ظهرت على يد مفكرين وباحثين انتموا لأطروحاتهم واقتنعوا بأولوياتها الأساسية، ولكن يظل السمت المميز لهذه الأطروحة أنها ترى أن جوهر التحدي الذي تواجه الجماعة المسلمة هو الأزمة الفكرية التي تعاني

منها، والتي تركت تداعياتها على جميع شئونها.

وليس غرض هذا الجزء هو تتبع هذه الجهود جميعها؛ لأن هذا مما يخرج عن مجال هذه الدراسة لدراسات أخرى تقوم الجهود التي بذلت في هذا الصدد، والآفاق التي يمكن أن ترتادها هذه الأطروحة، ولكن حسبي أن أشير إلى الملامح العامة لهذه الأطروحة:

١- كانت البدايات الأولى لهذه الأطروحة في ظل أطروحة الإخوان المسلمين حيث يشير د. جمال الدين عطية في تأريخه لمسار الخطاب الإسلامي المعاصر(٣٩) كيف نفر فريق من شباب الإخوان إلى الاهتمام بمجموعة من القضايا كان على رأسها العلم والتخصص والاجتهاد، وكان ذلك في سنة ١٩٤٨. إن الحديث عن هذه الأطروحة في ظل الإخوان لا ينفي أن الأطروحات الأخرى كانت لها جهود في خدمة الفكر أو الخطاب الإسلامي المعاصر، فقد كانت للأطروحة السلفية جهود في مجال إحياء التراث، وكذا الأطروحة الوعظية التي قدمت تراثًا فكريًا كبيرًا، ولكن على الرغم من النشأة في ظل جماعة الإخوان وبتبني واضح من مؤسسها حسن البنا، إلا أنه نتاج ظروف عديدة ليس مجال ذكرها هنا، فإن هذه الجهود قد انفصلت تنظيميًا عن جماعة الإخوان، وكونت لنفسها وجودًا مستقلاً كانت بدايته المجموعة التي أطلق عليها "الشباب المسلم" سنة ١٩٥٠، والتي قامت بتأسيس دار نشر اضطلعت بترجمة ونشر كتب كثيرة، خاصة مؤلفات أبي الأعلى المودودي. ثم كان تأسيس مجلة "المسلم المعاصر "١٩٧٤ التي اهتمت بمعالجة شئون الحياة المعاصرة على ضوء الشريعة الإسلامية(٤٠)، ثم كانت الخطوة التالية إنشاء المجلس العالمي للبحوث الإسلامية (١٩٨٣) المسجل في إمارة لكنتشتاين في سويسرا، بعد سلسلة من الندوات كان من أبرزها الندوة الفكرية التي عقدت في لوجانو بسويسرا ١١-١٩٧٧/٧/١٧ بدعوة من الجمعية الثقافية باتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة، وقد تبلورت هذه الجهود جميعًا في إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن ١٩٨١، حيث كان لإنشاء المعهد أثر كبير في تبلور هذه الأطروحة وتمايزها عن الأطروحة الإخوانية(٤١).

٢- ولا يعني تبلور هذه الأطروحة واستقلالها الانفصال عن مسار العمل الإسلامي في أطروحاته المختلفة، ولكن كانت دليلا على أن هناك تغذية دائمة ومستمرة بين الأطروحات المختلفة، خاصة أن رموزًا وقيادات كثيرة ممن تولت مسئولية العمل الإسلامي ساهمت في المبادرات التي نتج عنها إنشاء هذه المؤسسات (من أمثال: "أبو الحسن الندوي"و"د. حسن الترابي"، و"د. يوسف القرضاوي"، و"د. محمود أبو السعود"..)؛ لذا فإن هذه الأطروحة قد ارتبطت بتطور المشروع الإسلامي ككل وانتقاله من مرحلة إلى مرحلة وفقا لتطور طبيعة الفكرة والمشروع الإسلامي في القرن العشرين، في هذا السياق يمكن رصد عدد من المراحل التي مرت بها هذه الأطروحة حتى استقر لها المقام كأطروحة مستقلة في العمل الإسلامي:

المرحلة الأولى: هي مرحلة إثبات الذات والهوية أي قدرة الإسلام من خلال مفكريه على تقديم إجابة على قضايا وهموم المسلمين المعاصرة، في ظل تنامي وتصاعد تيارات فكرية أخرى تقف على أرضية مختلفة (الفكرة الليبرالية والاشتراكية) ومصادمة للفكرة الإسلامية ومتنافسة معها.

المرحلة الثانية: هي مرحلة مواجهة مشروع الدولة الوطنية، خاصة بعد الصدام الذي جرى بين الفكرة الإسلامية والمشاريع التي تحملها هذه الدولة.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة بدأت في أوائل الثمانينيات الميلادية، واهتمت أساسًا بالإجابة عن الأسئلة التي نتجت عن الدخول المتزايد للحركة الإسلامية في المجال العام واتساع الأنشطة بشكل كبير.

وقد صاحب هذه المرحلة تأصيل واضح لملامح المشروع الإسلامي في مجالاته المختلفة: (سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية... إلخ)، كما شهدت هذه المرحلة حوارًا تحول في أحيان كثيرة إلى جدل وصراع بين الفكرة الإسلامية والأفكار الأخرى، وخاصة القومية.

٣- ويحسن أن نشير في نهاية هذا الجزء من الدراسة إلى أن هذه الأطروحة قد انتقلت من أطروحة الإخوان التي نشأت في ظلها إلى تأسيس عدد من المؤسسات التي اهتمت بمعالجة أزمة المسلمين الفكرية، ويأتي على رأسها المعهد العالمي للفكر الإسلامي مرورًا بالمجلس العالمي للبحوث الإسلامية (١٩٨٣)، ثم كانت المرحلة الأخيرة لهذه الجهود التي تبلورت في شكل إنشاء عدد من الجامعات الإسلامية، بما يستتبعه ذلك من ضرورة الاهتمام بالمناهج والمقررات الدراسية التي تدرس في هذه الجامعات.

كما نتج عن جهود هذه الأطروحة إنشاء عدد من المؤسسات العاملة في مجال القطاع الخاص (البنوك والمصارف وشركات التأمين الإسلامية)، بما استتبعه ذلك من ضرورة إجابة هذه الأطروحة عن الأسئلة العملية التي يطرحها مجال عمل هذه المؤسسات.

خامسًا: أطروحة المنظمات الأهلية:

على الرغم من أن المنظمات الأهلية كانت أحد أهم مجالات عمل الأطروحات السابقة، فإنني آثرت أن أجعلها أطروحة مستقلة لما مثلته هذه المنظمات من مجال عبَّر فيه الفرد المسلم - غير المنتمي لأية جماعة أو تنظيم منضو تحت أطروحة من الأطروحات السابقة - عن فاعليته وحركيته في القيام ببعض الوظائف والمهام الضرورية التي تحتاجها الجماعة المسلمة وتحضها عليها التعاليم الدينية.

السمت المميز لهذه الأطروحة عن الأطروحات السابقة يتمثل في قدرة الفرد على الفعل في

المجال الأهلي العام، وبما يتجاوز المجال الخاص الذي اتخذ على مدار القرن أشكالاً ومظاهر متعددة (الوقف - الجمعيات الأهلية - تمويل العمل الأهلي والعمل الإغاثي...).

وتنبع أهمية هذه الأطروحة من الدور الذي قامت به في السابق من خدمة للجماعة المسلمة، كما باتت مرشحة لأن تلعب دورًا أكبر في ظل ما يشهده العالم من تحولات وما تعانيه الحركات السياسية الإسلامية من أزمات:

١- تتزايد أهمية دور المنظمات الأهلية العربية في الفترة الحالية نتيجة لعدة عوامل:(٤٢) أولها التغيرات السياسية العالمية التي حدثت في التسعينيات، والتي وصلت إلى قمتها بانهيار النظام الاشتراكي، الذي كانت الدولة تلعب فيه دورًا مركزيًا، الذي كان بدوره نموذجًا وسندًا لكثير من بلدان العالم الثالث، وانفراد النظام الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية بالسيطرة والعمل على عولمة النظام الاقتصادي والسياسي والثقافي في إطار الرؤية والمصالح الغربية؛ وقد أدى ذلك من الناحية الاقتصادية إلى سيادة الدعوة إلى التحول إلى اقتصاد السوق، وإلى خصخصة الهياكل والمؤسسات الاقتصادية والخدمات؛ وأدى ذلك من الناحية السياسية إلى الاتجاه إلى التعددية السياسية، والدعوة إلى ضرورة الإسراع في تحقيق الديموقراطية الليبرالية، وقد أثرت هذه الاتجاهات في جميع الأقطار العربية، خاصة تلك التي أوصلتها أزمة الديون الخارجية إلى الالتجاء إلى البنك الدولي وصندوق النقد الذي فرض عليها ما يعرف بسياسة التكييف الهيكلي، والذي تطلق عليه هذه الدول، مثل: مصر وتونس والمغرب والجزائر وغيرهم، سياسة التحرير أو الإصلاح الاقتصادي، وكان من نتيجة هذه السياسة حدوث تغيير جذري في دور الدولة وانسحابها من دورها في توفير الخدمات الاجتماعية، وتحويل الاقتصاد إلى نظام السوق الحر وفتحه على السوق العالمية، وتحدث هذه التغيرات مع غياب الاستقرار السياسي وتصاعد الأزمة الاقتصادية وتزايد الحركات السياسية المعارضة التي تتبنى العنف كوسيلة للتغيير. وقد أدت هذه الظروف إلى ضعف هامش الحركة الديموقراطية الذي تسمح به الحكومات العربية، حتى تلك التي تتبنى رسميًا نظام التعددية السياسية.

ويؤدي التحول الاقتصادي إلى نظام السوق إلى استبعاد جزء كبير من القوى الاجتماعية من هيكل الإنتاج؛ حيث ينحو هذا النظام إلى تخفيض العمالة والاتجاه نحو التنافس الشديد من أجل تحقيق الربح؛ وتكون النتيجة بالتالي ارتفاع معدلات الفقر وزيادة عدد المحتاجين، ومع انكماش دور الدولة في رعاية المواطنين، يمكن أن يلجأ قطاع كبير منهم إلى إنشاء المنظمات الأهلية؛ من أجل الحصول على السلع والخدمات بأسعار معقولة، أو للعمل على مواجهة الأسباب الهيكلية للتهميش السياسي والاقتصادي. والسؤال الذي يمكن أن يثار هنا، هو أين نضع الخط الفاصل بين دور المنظمات الأهلية كمشاركة شعبية وأساس لبناء المجتمع الأهلي، وبين إعفاء الحكومة من مسئولياتها، وتصبح

الفكرة الأساسية في هذا الإطار هي تعظيم قدرة المنظمات الأهلية حتى يمكنها مواجهة احتكار السلطة السياسية من قبل الحكومة، واحتكار السلطة الاقتصادية من قبل رجال الأعمال وذلك دون السماح للدولة بالتخلي عن دورها في رعاية الشعب، ولا لرجال الأعمال بأن يتنكروا لحق المجتمع عليهم.

٢- إن أحد أبرز التطورات العالمية التي تجري الآن هو أن الفرد يحاول أن يسترد جزءًا من وجوده وفاعليته بعد تآكل دوره نتاج طغيان الكيانات والمؤسسات الكبرى عليه وتغولها إزاءه، الفرد أو المواطن أصبحت له الآن قدرة أكبر على الفعل وباستخدام أدوات كثيرة باتت تتيحها له العولمة. وهذه الرؤية التي تجعل من الفرد كيانًا فاعلاً ووجودًا مستقلاً، وهو ما يتفق مع الرؤية الإسلامية التي تجعل هناك حسابًا فرديًا بجوار الحساب الجماعي، وتخاطب الفرد بفروض العين، كما تخاطب الجماعة لتحقيق فروض الكفاية.

٣- كما تكتسب هذه الأطروحة أهميتها من أزمة الحركات والتنظيمات الإسلامية القائمة وفي أولويتها الحركات السياسية الإسلامية، هذه الأزمة التي جعلت التدين - خاصة في فئة الشباب - ينشأ بعيدًا عن أطرها التنظيمية ومرجعيتها الفكرية ومظاهرها السلوكية [انظر الجزء الخاص بتحولات الأطروحة الإخوانية].

وإذا أردت توضيح بعضًا من السمات التي أخذتها المنظمات الأهلية الإسلامية خاصة في المنطقة العربية على مدار القرن العشرين فيمكن أن أشير إلى النقاط التالية:

١- المنظمات الأهلية في القرن العشرين هي امتداد وتطوير وإضافة إلى تاريخ متطاول من العمل الأهلي اتخذ مظاهر وإشكالاً شتى، فتاريخ المسلمين الممتد شهد العديد من المؤسسات الأهلية التي قامت بإنشائها الأمة المسلمة مستهدفة تحقيق مثاليتها واستجابة أو تلبية لاحتياجاتها، وكان الفاعلون الحقيقيون فيه هم: العلماء والتجار وطوائف الحرف ورؤساء الملل والنحل والمتصوف الذين عمدوا لخلق المؤسسات الأهلية التي قامت بمهام اجتماعية وثقافية واقتصادية... إلخ، فظهرت طوائف الحرف حيث كل طائفة لها رئيس يرعى مصالحها ويخاطب الولاة المتعاقبون من أجل تلك المصالح، وظهر شيوخ الحارات لرعاية أبناء المكان وفض النزاعات بينهم، وظهرت الطرق الصوفية التي مثلت مجالسها منتديات علم وتزكية وتربية الفرد، إضافة إلى دورها التكافلي بين أعضائها، ولم يكن الفرد يعرف انتماء واحدًا، بل كان متعدد الانتماء بتكامل وتضافر بين دوائر الانتماء الفرعية ولصالح الانتماء للدائرة الأساسية: فهو حرفي له طائفة، ويتبع شيخ حارة محدد، ومريد في طريقة صوفية؛ ومن خلال هذه الشبكة من العلاقات تشكل العمل الأهلي في العالم الإسلامي، واستمر مع تغير البنى المؤسسية والاجتماعية في القرنين الأخيرين، وإن تغيرت أشكاله وصيغه، واختفت بعضها ونشأ بجوارها صيغ وأشكال جديدة؛ فظهرت الجمعيات الأهلية بصفتها

الحديثة؛ لتستجيب لوجوه التحدي التي باتت تواجه الجماعة المسلمة،وكان ظهورها بشكل أساسي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

وفي تفسير التأخير النسبي لظهور الجمعيات الأهلية نجد أن أبرز تلك التفسيرات ذلك الذي ينصرف إلى وجود تنظيمات موروثة بديلة، نجحت في تلبية احتياجات الأفراد والاستجابة لتطلعاتهم، بما أغنى عن خلق كيانات جديدة.

٢ ـ وإذا كنا قد ودعنا القرن العشرين بانقسام أو تمييز بين عمل أهلي قديم وآخر جديد، فإننا ومنذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر يمكننا التمييز أيضًا بين عمل أهلي جديد اتخذ من الجمعيات الأهلية الشكل التنظيمي المعبر عنه، وعمل أهل قديم أو موروث تمت صياغته وتشكيله؛ ليعبر عن حركية الفرد والجماعة المسلمة، وكان الأفراد والجماعات يعتمدون عليه للحفاظ على هويتهم الوفاء بكثير من احتياجاتهم الأساسية.ولقد كان هذا العمل الجديد استجابة لما شهده القرنان الأخيران من تفكيك لذلك التوازن الموروث في إدارة المجتمعات؛ نتيجة الاختراق الغربي لهذه المجتمعات، ومحاولة دمجها قسرًا في النظام العالمي الناشئ.

ولقد اتسمت النشأة التاريخية لهذه التنظيمات كسابقتها بارتباطها بالدين(٤٣)، وبفعل الخير والإحسان، وصاحب ذلك انتقال إلى أنشطة الرعاية الاجتماعية، إلى جانب المشاركة في حركات التحرر الوطني، ثم بدأت في مرحلة حديثة نسبيًا تعي دورها التنموي.

ولقد اعتبرَ عدد من الباحثين أن الصبغة الدينية التي غلفت أغلب هذه التنظيمات كانت استجابة لتحدي الاختراق الغربي، لا سيما أنه أخذ في مرحلة متقدمة منه شكل الاحتلال، وليس معنى هذا أن المنظمات الأهلية الإسلامية التي ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين قامت لمحاربة الاستعمار بشكل مباشر أو أنها مارست العمل السياسي فقط، بل كانت الجمعيات التي نأت بنفسها عن السياسة تدخل ضمن الاستجابة الاجتماعية لما فرضه الاستعمار من تحدٍ. فقد كان ضعف الدول العربية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مغريًا للغرب بالاستعمار، وكان ذلك الضعف أيضًا معطى بلورة هذا القطاع الأهلي، حيث حملت المنظمات الإسلامية على عاتقها عبء تكوين النخب الثقافية والسياسية والاجتماعية الشعبية؛ ولهذا ليس من قبيل الصدفة خروج رواد العمل الاجتماعي والسياسي والفكري من هذه المنظمات، أو تكوينهم منظمات من هذا النمط.

تحدٍ آخر مثل بيئة النشأة لهذه المنظمات، وهو التصاعد التدريجي لدور وحجم ونفوذ الإرساليات التبشيرية الغربية في العالم الإسلامي، لا سيما في مصر والسودان والأردن ولبنان والعراق وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية، فنشطت تلك الجمعيات في ميدان الدفاع عن الهوية والعقيدة وتوجهت

باهتمامها للرعاية الاجتماعية للفقراء مستفيدة من إعلاء الدين لقيم التكافل الاجتماعي؛ ولأن بيئة الفقر هي تربة خصبة لنجاح عمل المنصِّرين.

ومن منطلق الحفاظ على الهوية الحضارية احتل التعليم المكانة الأولى على قائمة أعمال هذه المنظمات، ونجده وقد حظي باهتمام واسع في دول المغرب العربي مقارنة بباقي الأقطار العربية (جمعية علماء الجزائر...) لخصوصية الاستعمار الفرنسي الذي حاول طمس الهوية الإسلامية العربية عبر سياسات الفرنسية.

٣- تشكلت تنظيمات العمل الأهلي الإسلامي الحديث منذ بداياته وحتى الآن متأثرة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية للمجتمع العربي في مساره التاريخي: فالنشأة ارتبطت بالدين والعمل الخير التطوعي، وفي حقبة الاستعمار جاءت لتستجيب لوجوه التحدي الذي واجه الجماعة المسلمة؛ فكانت ملتحمة بحركات التحرر الوطني محركة لها.

وخلال أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين والتي شهدت ثورات تحررية في مختلف الدول العربية ثم ظهور دول ما بعد الاستقلال التي كانت في العديد من تلك الدول عسكرية اتسعت جهود العمل الأهلي الإسلامي، لا سيما بعد إقصاء التيار السياسي الإسلامي من ساحة التفاعلات فكان الجانب الأهلي منفذًا للتعبير والتواجد؛ فاتسع نشاط الجمعيات ذات الرؤى المتميزة في فهم الإسلام سلوكًا وعقيدة، وانتشرت دور تحفيظ القرآن التابعة لتلك الجمعيات (الجمعية الشرعية، أنصار السنة، العشيرة المحمدية، الشبان المسلمون...)، وانتهجت منهج تربوي لمواجهة أزمة وجود مجتمعات بعيدة عن روح الإسلام من وجهة نظر تلك الحركات التي أخذت شكل جمعيات.

فدولة ما بعد الاستقلال - في المغرب العربي على سبيل المثال - عانت انعدام الثقة فيها واستقطاب طبقي ومعارضة سياسية، بما دلّ على استنفاد هذه الدولة مشروعها الوطني لأغراضه - ومن ثمّ فقد اندرجت المنظمات الإسلامية حتى تلك التي لم تمارس السياسة ضمن المعارضة الإسلامية، فالارتباط الذي حدث بين البنية الطبقية، وما أفرزته من تهميش لبعض الشرائح الاجتماعية، كان بيئة تطور الحركة الإسلامية؛ ولهذا رفضت المنظمات الإسلامية مسلمات النظام المغربي النظرية وصيغها العملية - وربما يفسر ذلك أن البلدين الأكثر تعرضًا للتحدي الإسلامي الآن هما البلدان اللذان اختارا انتهاج مسالك التغيير الأكثر جذرية نحو التحديث (تونس والجزائر) إذا أخذ الإسلاميون على الدولة غرابتها عن النسيج الثقافي للبلاد، وهو عربي إسلامي بالأساس(٤٤).

فعلى الرغم من أن الواقع العربي في منتصف القرن العشرين لم يشهد استقطابًا أيديولوجيًا بالدرجة التي عرفتها المجتمعات العربية في ثمانينيات وتسعينيات القرن؛ فلم يكن الفرق شاسعًا وقتها بين الحركات السياسية الإسلامية الصاعدة في حينه، والنهضة الإسلامية التي يفترض أن الجمعيات الأهلية قد حملت عبئها منذ الاستعمار، ثم بعد مجيء أنظمة حكم بتقاليد قيمية مغايرة للثقافة الأصلية

للمجتمعات فقد تشارك كلا الاتجاهين - السياسي وغير السياسي - في نقد ثقافة الحكم وفي الرغبة للعودة إلى "النص" للنهوض بالواقع الإسلامي، وكان لكل وسائله.

هذا القدر من التشابه بين السياسي وغير السياسي داخل التيار الإسلامي في منتصف القرن كان السبب فيما عانته المنظمات الأهلية الإسلامية في ستينيات وسبعينيات وثمانينيات القرن من أزمات فقيدت العديد من الدول (مصر، الأردن، سوريا...) عمل المنظمات الأهلية ذات الملامح الدينية، في إطار ما تعرض له المجتمع من شلل عام وشك في اجتياز حدود السياسي للأهلي، ففي الحالة المصرية عانت الجمعيات الأهلية الإسلامية من تضييق حكومي على نشاطها في وقت تمت مصادرة الأحزاب السياسية والأوقاف وحل مجالس عدد من النقابات المهنية وصدور قانون ١٥٢ لعام ١٩٥٧ الذي يفرض بيع الأراضي الموقوفة لتمليكها لصغار الفلاحين، والتي كانت أهم مصادر الإنفاق على تلك الجمعيات (الجمعيات الخيرية الإسلامية)، فتوقف نشاط عدد لا يستهان به من تلك الجمعيات.

ومع أفول التيار القومي كتيار ثقافي سياسي قادر على استيعاب رغبات وطاقات الأفراد ومنح الشرعية لعدد من الأنظمة (ناصرية وبعثية) ازدهرت الهويات الدينية (إسلامية: سنية، وشيعية، ومسيحية) فكان على المنظمات الأهلية أن تسهم بدور في ملء الفراغ؛ فعادت للظهور على ساحة الأحداث، لكن بعد أن استوعبت الدرس: فإما كانت تعلن أنها بعيدة تمامًا عن السياسة حتى لا تعاود الأنظمة القلق من ارتباطها بالمعارضة الإسلامية التي دخلت في صدام مباشر معها، وهذا النمط ظهر في الخليج العربي (جمعيات الزكاة والصدقات، تحفيظ القرآن)، أو أخذت الجمعيات هيئة مساجد رغم كونها مشهرة في التأمينيات كجمعيات لتقدم خدمات اجتماعية وصحية وخيرية وتقلص دورها التعليمي[٤٥] كالحالة المصرية التي لم يظل الحال فيها كذلك طويلا، فمع التصاعد الذي حدث في مواجهة الدولة للتيار الإسلامي تم حل أغلب هذه الجمعيات القائمة على هيئة مساجد [جمعية الهداية الإسلامية مثلاً وإغلاق مسجدها - مسجد النور - ليعاد فتحه بعدها بعشر سنوات][٤٦]

خلال الثمانينيات يصعب اختزال تفسير انتشار الجمعيات الإسلامية ذات الملامح الإسلامية في التوجه والنشاط في رد الفعل على ضعف التيار القومي، أو كما يفسر البعض كتعويض ملتهب عن القومية[٤٧]؛ لأن في ذلك ابتسار لظاهرة المنظمات الإسلامية - بل وللتيار الإسلامي عمومًا - فليس من المتصور أن تكون مسألة الوعي بالهوية الإسلامية المتمثلة في انتشار المنظمات الأهلية الإسلامية هي فقط رد فعل لفشل المشروع القومي، وأن التيار الإسلامي بتجلياته السياسية وغير السياسية هو مجتمع مدني بديل.

ب- ملاحظات مناهجية:

الأطروحات السابقة تثير عددًا من الملاحظات المنهاجية المهمة:

١- هذه الأطروحات جميعًا تنطلق من تعدد وتشابك العوامل التي أدت إلى فقدان المسلمين لشروط التجديد الذاتي، ووقوعهم تحت سيطرة الاستعمار الغربي وهي تتسم بامتلاكها -إلى حد ما- رؤية أولية للتحديات التي تواجه المسلمين في المجالات كافة، إلا أنه يظل السمت المميز لكل طرح هو المدخل أو النقطة الأساسية التي يبدأ منها في تصوره لحل أزمات الأمة الشاملة، وهو ما يكون له أثر كبير في تحديد أولويات ومجالات العمل، كما تلون نقطة الانطلاق بدورها سائر أجزاء العمل: فالطرح السياسي الذي تبلور داخل الأطروحة الإخوانية يهدف إلى إصلاح نظام الحكم كمقدمة لمعالجة مظاهر تخلف المسلمين الشاملة، أما الطرح الفكري فيرى ضرورة إصلاح مناهج الفكر عند المسلمين مقدمة لازمة لعلاج أزمات المسلمين، والطرح العقدي أو السلفي يرى ضرورة تصحيح عقيدة المسلمين كسبيل لفلاحهم في الدنيا والآخرة.. وهكذا سائر الأطروحات تتحد في الهدف (نهضة المسلمين ومواجهة الاستعمار الغربي وحضارته)، ولكنها تختلف في تحديد نقطة البداية لتحقيق النهضة المنشودة. ولا ضير في أن يكون لكل ثغرة الذي يقف عليه محاولا إيقاظ الأمة من غفوتها لتحقيق نهضتها، ولكن تظل المعضلة الأساسية هنا في أن الانطلاق من نقطة محددة - دون أخذ سائر المنطلقات في الاعتبار وفقا لوزنها النسبي -يحول نقطة الانطلاق هذه- ولو في أذهان الأتباع - إلى "تفسير مطلق"، أو "حقيقة كلية" تعيد تفسير أو تفكيك وبناء الواقع، بل وفي بعض الأحيان الدين[1] بما يجعل حقيقة وقتية تمتعت في وقت ما بصدق جزئي إلى حقيقة دائمة مطلقة. كما يخلق هذا ذهنا خاصًا يرى كل شيء بالمنظار، أو نقطة البداية التي انطلق منها، بعبارة أخرى، فإن هناك فرقًا بين التأكيد الدعائي على أحد أجزاء المشكل الذي واجه الجماعة المسلمة في القرن العشرين (مشكل الاستعمار والقابلية له)، وبين تفسير المشكل وفقا لنقطة بداية أو عنصر واحد؛ فالفرق بينهما هو أن التأكيد الدعائي يحاول إبراز عنصر من عناصر الإشكالية، أما التفسير فهو يبالغ في تأكيد العنصر حتى يجعله أساس هيكل الإشكالية كلها، فقد كان يؤكد ضرورة الاهتمام بعنصر ما كوحدة من وحدات الإشكالية عندما كان يدعو لها أو يؤكد عليها دعائيًا، أما حين كان يفسر فقد أحال ذلك العنصر نفسه إلى الوحدة الأساسية في المجموعة، وهي التي يرى في ضوئها قيمة الوحدات الأخرى المشاركة له. إن أهمية العناصر المشاركة في الإشكالية - بتركيز الأضواء على عنصر واحد، كما في الحالة الأولى - لا تهدر تمامًا، ولكن الإشكالية كلها تبدو فاقدة معناها تمامًا في الحالة الثانية التي اعتمد فيها المفسر على عنصر واحد عده جامعًا لكل عناصر المجموعة.

وتكون المحصلة من وراء ذلك كله "ذرية التفكير" في إشكالية الاستعمار والقابلية له، ليس انطلاقًا من تعدد التفسيرات والإجابات المفسرة لها، بل من جهة ادعاء أن إجابته هي الصواب

المطلق، بل ولها الأولوية على سائر الإجابات، وذرية التفكير هذه هي المقدمة للتجزيئية، أي للتشبث بالجزئيات على حساب الكليات، وهذا ما نلحظه في كثير من أتباع كل طرح الذين افتقدوا في أحيان كثيرة القدرة على التمييز بين المهم وما هو أهم؛ فيتقدم ما من شأنه التأخر ويتأخر -وربما يهمل- ما من شأنه التقدم[٤٩]. إن الانطلاق من الفهم الشامل لأبعاد الإشكالية، مع إعطاء كل بعد منها وزنا يتناسب معه - يؤدي بنا إلى الوصول إلى طيف الأطروحات المتسقة - والتعبير للدكتور سيد دسوقي حسن - مما يسمح باستفادة الجميع من بعضهم البعض، فأصحاب الطرح الفكري سيعطون رجال الطرح السياسي المضمون الفكري لخطابهم، كما سيعطون المفاتيح الجديدة لبدائل النظم السائدة، ومن غير جهدهم يصبح عمل السياسي عشوائيًا أو انتهازيًا، لا يحمل في طياته أصالة الفكرة الإسلامية، كما أن مجال عمل الطرح السياسي يمثل أرضًا خصبة لتطبيق أفكار الطرح الفكري أو الثقافي، ويخلق إثراء لهما بما يقدمه من قائمة المشكلات أو القضايا التي يحتاج معالجتها أو الوصول فيها إلى وجهات نظر تنطلق من القيم الإسلامية، أو بما يقدمه من تصحيح دائم ومستمر لما يطرحه الطرح الفكري أو الثقافي من أفكار عبر التغذية الاسترجاعية التي يخلقها التطبيق للأفكار. هكذا تتعدد الأطروحات والمؤسسات المعبرة عنها، مستقلة في سيرها، متكاملة في أهدافها.

٢- ويلاحظ افتقاد أغلب هذه الأطروحات لدراسات مسحية للواقع: واقع الأفكار والنظم والأحداث والأشخاص والأشياء، فهي تستند في معظمها إلى مرئيات فكرية فقط، دون تواصل، أو إدراك واع وكافٍ لتضاريس الواقع المعقد[٥٠] بما يسمح بإدراك العناصر الإيجابية - في هذا الواقع - التي يمكن البناء والاستكمال عليها، مع تمييزها عن العناصر السلبية التي تحتاج إلى هدم وإزالة، وهذا التمييز المستند إلى دراسات واقعية يفيد في استكمال خصال النهضة وشعب التقدم، وتلافي البناء من الصفر - كما يتخيل البعض. وإذا كان الطرح السياسي هو أكثر الأطروحات حاجة لفهم تضاريس الواقع - حتى يكون قادرًا على إصلاحه وتبيان مواقع أقدامه فيه، فإن هذه النقيصة لا تخلو منها سائر الأطروحات، فالطرح الفكري - على سبيل المثال - لم يدرس واقع وخريطة الأفكار في المجالات المعرفية التي نذر نفسه للعمل فيها، أو إصلاح منهاج الفكر بها.

٣- كما أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والثقافية التي أفرزت كل طرح من الأطروحات السابقة - تحتاج إلى دراسة وفهم، فكل طرح يحق فهمه في سياقه التاريخي الواقعي؛ "وهذا يلقي الضوء على هذا المفصل الذي يصل الفكر بالواقع من حيث الأعمال والمقاصد، أي من حيث مدى احتياج جماعة المسلمين لفكرة حركية ملائمة في لحظة بعينها (أو لواقع بعينه)، ومن حيث توظيف هذه الفكرة لصالح الإسلام وجماعته في مرحلة ما"[٥١].

"وهذا يوضح أيضًا أن كثيرًا مما نعتبره خلافًا في الرأي - فنقف إزاءه متواجهين متقابلين - كان

أساسه اختلاف الزمان أو المكان، ولم يكن خلاف حجة وبرهان، وأيضًا هذا الأمر من شأنه أن يقرب بين المتخالفين، ولا يجعلهم في موقف المقابلة والمواجهة، وإنما يجعلهم أعرف بأن ثمة حقائق إسلامية عليا ومصالح إسلامية عليا، ونحن ـ كل في زمانه ومكانه ـ نتوسل رعايتها وصيانتها بالعديد من المواقف الفكرية والحركية التي تتباين بتباين الظروف والأوضاع، ومن هنا ندرك أن كثيرًا مما نسميه اختلافا "هو إلى التنوع أقرب..."(٥٢). فالعمل الإسلامي في أي مكان يحاول أن يتخذ لنفسه المسار المناسب للتحدي المطروح على الجماعة المسلمة مرحلية ومحليًا، وكلما فرغ من مرحلته بدأ مرحلة أخرى.

في هذا السياق يمكن فهم الطرح الوعظي، كما ظهر في شبه القارة الهندية في إطار أوضاع المسلمين في الهند باعتبارهم أقلية تملك إمكانيات وعظية وإرشادية كبيرة، كما لا يمكن فصل الطرح العقدي عن بيئة شبه الجزيرة العربية وتأثيراتها القيمية الثقافية، كما لا يمكن فصل الطرح الفكري ـ في بداياته ـ عن سيكولوجية المسلم المغترب "الذي يعيش صراعًا نفسيًا من نوع فريد فهو ممزق بين ولائه العقدي لإسلامه وارتباطه العاطفي ببلاد النشأة، وبين إقامته وعمله ومستقبله في بلاد الغربة، ومن ثم فهو يريد أن يخفف من جو هذا الصراع الداخلي، بل ويحاول توجيهه وتغييره إلى سلام داخلي مع بقاء الواقع كما هو.."(٥٣).

كما يجب التأكيد على أن الدعوات المختلفة تمثل سلسلة مترابطة الحلقات بعضها إلى بعض، ويمهد السابق للاحق أرضية تحقيق الحركة انطلاقها، ومن ثم فهناك علاقة تأثير وتأثر بين حركات الإصلاح المختلفة، سواء عبر الزمان والمكان، أو في الزمان والمكان الواحد، فحركة الإصلاح الديني في الجزائر وجنوب شرق آسيا، وحركة الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في شبة القارة الهندية لا يمكن فصلهم عن تأثيرات دعوة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا.

فقد ميزت الحركات الإسلامية في جنوب شرق آسيا ـ على سبيل المثال ـ بالقوة الوشيجة التي تربطها بالحركات الإصلاحية العربية ذات الصبغة الإسلامية؛ حيث نشأت كثير من تلك الحركات، ثم تم ربطها بالصيحات الإصلاحية التي أطلقت في العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فجمعية الإرشاد الإسماعيلية بإندونيسيا التي تضم في معظمها إندونيسيين من أصول عربية تأسست عام ١٩١٤ وتأثرت بالأفكار الإصلاحية للإمام محمد عبده، حتى أن مؤسسها يعد من تلاميذ الإمام وهو الشيخ الأنصاري، ولها حوالي مائة فرع ونشاطها يتمثل في إدارة عدد من المدارس والمستشفيات وعدد من المشروعات التعاونية ومراكز للأمومة والطفولة.(٥٤)

وفي الحالة الماليزية وصل الأمر إلى أن أحد التفسيرات التي سيقت لتفسير ظهور الحركات الإسلامية بها بنيت على تأثر عدد من الماليزيين بأفكار محمد عبده الإصلاحية؛ ففي عام ١٩٠٦ تأسست مجلة (الإمام) داعية إلى إصلاح ديني أساسه الإمساك بناصية العلوم الغربية والعودة إلى أصول الإسلام والتمسك بالهوية الماليزية في الوقت نفسه، وطوال النصف الأول من القرن العشرين شهد المجتمع الماليزي المسلم (المالاي) مناظرات فكرية بين الإصلاحيين والتقليديين المسلمين

على غرار ما شهده العالم العربي من سجالات فكرية بين أنصار الإصلاح الديني عبر الاجتهاد والقوى السلفية التقليدية (٥٥).

وحيث كان ذلك هو حال تنظيمات جنوب شرق آسيوية مسلمة في علاقاتها مع العالم العربي باعتباره الجذر الروحي للإسلام ومحضن الدعوة ومحل الأماكن المقدسة، فقد فهمت الأنظمة السياسية ذلك الوضع واستخدمت تلك المنظمات/الحركات كمرآة لعلاقاتها مع العالم العربي، فالأنظمة دعمت تلك الحركات في أوقات انفتاحها على العالم العربي، وبالعكس عانت تلك الحركات الاضطهاد الحكومي لها إثر سوء العلاقات مع العرب.

ويعد مسلمو الصين أبرز الأمثلة على ذلك، فالمتتبع لنشاط الجمعية الإسلامية الصينية (وهي المنظمة الأبرز بالصين، وقد تأسست في ١٩٥٣ باقتراح من الشخصيات المسلمة الشهيرة في الصين، مثل برهان شهيدي خلال المؤتمر الإسلامي الأول للمسلمين في الصين الذي عقد في بكين بمقر الجمعية)؛ أبرز ما يناط بالجمعية من مهمات هو مساعدة الحكومة على تطبيق سياسة الحرية الدينية وتطوير التقاليد الإسلامية وحماية الحقوق الشرعية لرجال الدين الإسلامي والمسلمين وتوحيد المسلمين من مختلف القوميات لحب الوطن الأم(٥٦).

ومنذ تأسست الجمعية الإسلامية الصينية، وهي تلعب دور الجسر بين المسلمين والحكومة الصينية، فتنقل رغبات ومطالب المسلمين للحكومة، واستغلت الحكومة الصينية حدث الغزو السوفييتي لأفغانستان (ديسمبر ١٩٧٩) لتعتبره نقطة تحول في سياستها تجاه المسلمين؛ فقد ترتب على ذلك تنشيط سياساتها في اتجاه مجاملة المسلمين لتظهر كدولة داعمة للإسلام ويظهر السوفييت كمعتدين على الإسلام، وجاء ذلك في مصلحة المسلمين وتنظيماتهم؛ فزاد دعم الحكومة لتلك التنظيمات وعلى رأسها الجمعية الإسلامية الصينية لتزداد مطبوعاتها، كما ازدادت أعداد المساجد في محاولة من إدارة الصين لعلاقات أفضل مع العالم الإسلامي، وتحديدًا الخليج العربي الذي يعد سوقًا واسعة للصين، وهو من جهة ثانية منطقة البترول والطاقة بتعبير آخر(٥٧).

في إطار المصالح تم تأسيس عدد من الحركات الإسلامية لدعم العلاقات السياسية والاقتصادية مع العالم العربي على خلاف التعامل الأوروبي مع الحركات الإسلامية فيه مثلا، والذي يشهد استقلالية نسبية عن علاقة الدولة المضيفة مع العالم العربي (المغاربة في فرنسا على سبيل المثال).

كما يلعب الواقع وتغيره دورًا كبيرًا في تغيير الأفكار والمعالجات المختلفة لكل حركة، وهناك علاقة تأثير وتأثر بين الواقع، وبين فكر واجتهادات وأساليب عمل كل حركة، وعند التقييم الصادق لابد من دراسة هذه العلاقات حتى لا يقف الباحث عند أفكار تم تجاوزها من الحركة لأفكار جديدة تبنتها.

٤- بعض الأطروحات السابقة - بل إن شئنا الدقة فئات في داخلها - يتجاذبها نوعان أو أكثر من الطرح تتراوح بينهما، غافلة أو متغافلة عن أن لكل طرح مقتضياته وشروطه، التي لا يمكن بدونها أن يحقق نجاحًا وفقًا لأهدافها التي وضعها من وراء تبنيه لهذا الطرح. فبعض الحركات -على سبيل المثال- تنظر لنفسها باعتبارها "دعوة" تسعى إلى تجميع أكبر عدد من الأنصار حول أهدافها التي تعلنها؛ ومن ثم فإنها تقوم بعرض مبادئ عامة تستقطب فئات معينة لاحتوائها داخل أطر تنظيمية لأهداف محددة ومعروفة، وهذا لا ضير فيه طالما تعرض أهدافًا إسلامية عامة يجتمع الجميع حولها، إلا أن المفارقة تأتي من أن هذه الحركات تعمل في نفس الوقت في مجال العمل السياسي، بما يعنيه ذلك من ضرورة اتخاذ موقف محدد تجاه بعض القضايا والموضوعات، مع ضرورة تقديم صورة التغيير المنشود وعرضها على الناس، حتى تأخذ موقفًا من هذا المشروع: تتبناه أو ترفضه، تدافع عنه أو تتخلى عنه. كما أن تبني أهداف عامة يتجمع أكبر عدد من الناس حولها يؤدي في أحيان كثيرة إلى تجمع أشتات من الناس تتفرق في لحظات تاريخية معينة.

وما يجب التأكيد عليه في هذه النقطة هو أن كل طرح من الأطروحات السابقة له شروطه ومقتضياته ولوازمه التي لا يمكن أن ينجح في تحقيق أهدافه بدونها، من هنا تأتي ضرورة الالتزام بهذه الشروط وتلك المقتضيات عند الحركة بهذا الطرح في أرض الواقع، وإلا نشأ من المشكلات والمعضلات ما يصرف هذا الطرح عن تحقيق أهدافه التي يسعى إليها، بعبارة أخرى فإن كل طرح من الأطروحات السابقة له منهجه الخاص في التغيير: فتغيير مناهج الفكر وإصلاحها يختلف عن تغيير وإصلاح مؤسسات الحكم.. وهكذا في سائر الأطروحات.

المزاوجة بين أكثر من طرح تأتي في أحيان كثيرة من خلط في التمييز بين شمولية الطرح - أو شمولية التفكير في إشكالية الاستعمار والقابلية له - وبين شمولية وظائف التنظيم القائم على تنفيذ وتطبيق الفكرة. فشمولية الوعي والإدراك، أو شمولية الإسلام، لا تعني شمولية التنظيم القائم على التطبيق(٥٨).

إن شمول الفهم النظري لجوانب الإسلام يؤدي إلى استقامة الفهم، كذلك شمول التطبيق العملي للإسلام في جوانب الحياة المختلفة يؤدي إلى استقامة التطبيق، ولكن هذا الشمول في الفهم والتطبيق لا يعني قيام مؤسسة أو حركة واحدة بكل نواحي النشاط بشكل متكافئ ومرض خاصة إذا كان كل نشاط له مقتضيات وشروط التي لا بد من توافرها حتى يؤتي أكله كل حين، والمقتضيات والشروط اللازمة لكل طرح قد تبدو متعارضة في بعض الأحيان، فالنشاط السياسي - على سبيل المثال - له طبيعة خاصة حيث يتسم بالسخونة والسرعة والإثارة، وهو ما يجذب إليه الطاقات ويستغرق جل الأوقات، وذلك على حساب الأنشطة الأخرى التي تحظى بقدر أقل من الجهد والاهتمام، كما أن الجهد الفكري - في بعض جوانبه - يحتاج إلى قدر من الاستقرار والدوام يتعارض مع سرعة وسخونة النشاط السياسي، أو الجهد التنفيذي اليومي الذي يتطلبه النشاط السياسي، وهذا لا يعني

الانفصال عن الهموم السياسية؛ ولكن يعني تضافرهما ـ كما قدمت ـ من أجل نجاح الاثنين معًا.

٥- ضرورة التمييز بين الخصائص الأكثر ثباتًا في العمل الإسلامي وأطروحاته، وهي تلك التي تستجيب للملامح الأكثر عمومًا التي يتسم بها هذا القرن العشرون، والتي يمكن توصيفها بأنها مرحلة الاستعمار والقابلية له؛ وبين الخصائص الثانوية الأقل ثباتًا، وهي لا تمثل نقيضًا ومعارضًا للخصائص العامة، ولكنها تمثل استجابة مرحلية أو إقليمية متغيرة لحالات طارئة أو خاصة أو لضغوط حادة أو أوضاع غير عادية صادفت المسلمين.

فالملمح العام للحركات الإسلامية في جنوب شرق آسيا كان مقاومة الاستعمار، إلا أن الاستعمار الغربي في هذه المنطقة من العالم الإسلامي بخلاف المنطقة العربية ـ قد مثل تهديدًا لهوية الجماعة المسلمة العقدية [حيث حركة التبشير الشرسة التي شهدتها هذه المناطق] وعَمَّقَ من ذلك أن الجماعة المسلمة لم تكن في أغلب دول المنطقة تتمتع بأغلبية مستقرة.

إن القراءة العامة في نشأة وتطور الحركات الإسلامية في بلدان جنوب شرق آسيا ـ سواء في الدول الإسلامية أو في الدول التي يمثل المسلمون فيها أقلية (جالية) ـ تشي بعدد من الخصائص والسمات المشتركة بين تلك الحركات، ربما بحكم تشابه السياق التاريخي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي لتلك الدول قاطبة، على الرغم من أن بعض تلك الحركات جاء ليعبر عن أغلبية في المجتمع (كالاتحاد الإسلامي في إندونيسيا) و(دار الأرقم في ماليزيا)، والبعض الآخر عبر عن أقلية (جبهة مورو في الفليبين).

وأبرز السمات المشتركة هو استشعار تلك الحركات/ التنظيمات للخطر على هويتها الدينية؛ وهو ما حدا بها لتوجيه نشاطها في مجالات الحفاظ على تلك الهوية؛ عبر إرسال البعثات التعليمية للأزهر الشريف وبناء المساجد، وتعليم اللغة العربية، وارتداء الزي الإسلامي.

فالاتحاد الإسلامي في إندونيسيا: وهو من التنظيمات الاجتماعية الدينية، أعلن ضرورة الالتزام بالقرآن والسنة في مواجهة سلبيات ما أسماه بعصر الانطلاق، كما نادى بالتمسك بالقيم الإسلامية لتحقيق النمو والعدالة الاجتماعية، وعليه فقد عنى الاتحاد بتقليل الفوارق بين مختلف فئات المجتمع، وتعليم العربية وطالب الحكومة بمراجعة بعض سياساتها، خاصة فيما يتعلق بارتداء طالبات المدارس الحجاب.[٥٩]

وكذلك قامت حركة دار الأرقم في ماليزيا ببناء مؤسسات مدنية مستقلة عن مؤسسات الدولة على النموذج الإسلامي، فهي تبني قرى إسلامية تطبق فيها الشريعة الإسلامية، وقد أنشأت أول قرية بهذا الشكل عام ١٩٧٣، ووصل عدد القرى حتى عام ١٩٩٠ إلى ٣٢ قرية.

الهدف من بناء تلك القرى هو تشكيل نموذج "للدولة الإسلامية"، حيث توجد في تلك القرى

مرافق عامة كأماكن للصلاة ومدارس ومتاجر، وتهتم الحركة بإنتاج سلع زراعية لتغطية احتياجات الأعضاء، كما تحرص على أن يرتدي الأعضاء الزي العربي التقليدي (العباءة للرجل والحجاب للنساء) وتلتزم بعادات الأكل العربية.(٦٠)

وعلى الرغم من كون جبهة تحرير مورو الإسلامية ذات توجيهات سياسية واضحة لتعزيز رغبة مسلمي الفلبيين في الانفصال؛ فقد أدرك قادتها منذ بداية نشأتها التحدي المتمثل في حكومة غير مسلمة أو على حد تعبير قادة الجبهة "حكومة استعمارية"، وبالتالي فإن الهوية الإسلامية مهددة؛ لذا جاء ضمن ميثاق أهداف الحركة أنها: تعمل من أجل الإصلاح الاجتماعي للمجتمع الإسلامي، وعلى عمومية ذلك الهدف فهو يعكس توجس قادة الجبهة خيفة من ضياع تمايزهم الديني وذوبانهم ثقافيًا في المجتمع غير المسلم المحيط بهم؛ لذا يقول أبو بكر أمين عام العلاقات الخارجية للجبهة: إنهم في الحركة يصرون على الاحتفاظ بهويتهم الإسلامية، فيستخدمون العربية في الحديث باعتبارها لغتهم القومية؛ ولأنها لغة القرآن الكريم (٦١).

سمة أخرى للحركات الإسلامية في جنوب شرق آسيا هي أن تلك الحركات الاجتماعية التي حاولت الحفاظ على هوية الجماعة المسلمة لم تنفصل عن السياسة تأثيرًا وتأثرًا؛ ولذا فعند الحديث عن استشعار تلك الحركات للتحدي الثقافي الذي يهدد هويتها ذكرنا جبهة تحرير مورو، رغم أنها ضمن التصنيف تعرف كحركة انفصالية سياسية بالدرجة الأولى إلا أن الفصل غير وارد.

كذلك فإن قرار الحكومة الماليزية حل حركة "دار الأرقم" رغم كونها - بحكم تعريفها نظريًا - غير سياسية؛ وذلك لتصور الدولة أن الحركة تبني دولة داخل الدولة بما يهدد السلطة المركزية، إنما يعني ذلك أن الحكومة صنفت نشاطها على كونه سياسيًا؛ ولذا وجب التصدي له وتحجيمه.

بتعبير آخر... في حالة جنوب شرق آسيا ثمة رابطة قوية بين تلك الحركات غير السياسية وبين الحكومات، حتى أن كثيرًا من تلك الحركات نشأ بدعم ومباركة حكومية، وفي هذا السياق يذكر عدد من التنظيمات "المعتدلة" التي عكست تنوعًا ملحوظًا بين أنشطة الدعوة والإرشاد والمشاركة في العمل الاجتماعي في المجتمع الإندونيسي، والتي باركها النظام ربما لتأكيد شرعيته الدينية وربما لضمان إحكام سيطرته على المجتمع الأهلي في أكبر الدول المسلمة عددًا، مثل تنظيم نهضة العلماء الشهير الذي يضم ٣٠ مليون إندونيسي. وهناك أيضًا الاتحاد الإسلامي للمفكرين الإندونيسيين الذي تأسس عام ١٩٩٠ بتأييد من سوهارتو الذي وجد فيه صيغة سياسية مقبولة لمشاركة الإسلاميين في العمل السياسي من بين جمع المفكرين(٦٢).

٦- كما أن وجود سمات عامة ومشتركة بين أطروحة من أطروحات العمل الإسلامي لا يعني أن مجال هذا الطرح لا يتغذى من الخصائص الثقافية والاجتماعية العميقة للمنطقة الجغرافية التي

يعمل بها (٦٣)، وخير مثال على هذا الحركات الإسلامية في أفريقيا.

فالحديث عن حركات إسلامية في أفريقيا يستوجب الإشارة إلى أن ثمة خلطا يحدث لدى الكتابات الاستشراقية والغربية عموما عند الكتابة عن الإسلام وأفريقيا؛ فمصطلح "إسلام" يستخدم بشكل مرادف للتصوف، وحركة إسلامية تستخدم مرادفة لطرق صوفية أو حركات صوفية أو طرقية أو (Brother hood) وأحيانا يستخدم صوفية مرادفة للأشراف!!!

ورغم كون هذا الخلط مضللا لأي تحليل اجتماعي وأنثربولوجي فإن هناك أسبابا تاريخية قد تعتبر مبررات أو حيثيات لهذا الخلط: فأفريقيا لدى الكتاب منذ القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين لم تعرف أية حركات إسلامية إلا وكانت حركات صوفية؛ ولأن أغلب مؤسسي الحركات (القادرية، الرفاعية...) تعود انتماءاتهم إلى آل بيت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقد ارتبطت هذه الحركة لدى الأفراد بالأشراف، وحيث قامت الطرق في أفريقيا في جنوب الصحراء بالدور الأساسي في نشر الإسلام، فقد يكون ذلك مبررا للخلط بين الإسلام والصوفية.

السؤال الأساسي الذي ينطلق منه هذا الجزء من البحث هو: هل تعرضت "الطرقية" في أفريقيا إلى ما أسماه أوجست نمتز (٦٤) "August H.Nimtz" إلى الأفرقة؟ بتعبير آخر: ما طبيعة الاختلافات التي طرأت على الطرق الصوفية عند دخولها أفريقيا؟

لعل الطرق الصوفية لم تختلف في أفريقيا عن أية دولة أخرى فيما يتعلق بالجوانب الروحية التي تعد سمة مميزة للصوفية، بل إن وجود هذه السمة وقربها من مفاهيم موجودة في الثقافة التقليدية الأفريقية كانت أحد عوامل اقتراب الشخصية الأفريقية منها وتقبلها إياها.

عامل آخر لم يختلف فيه التصوف في أفريقيا عنه في أي مكان آخر، وهو أنه على مستوى التجنيد (المريدين) كان المعيار الحاكم في ترقية الأفراد داخل الطريقة هو الورع والعبادة لا الأبعاد الدنيوية، وقد وجد هذا جذورا له في الثقافات الأفريقية التي شكلت البيئة التي احتضنت التصوف حال وصوله لأفريقيا. أما الحديث عن الاختلافات الرئيسية بين الطريقة في أفريقيا وغيرها في مناطق العالم الإسلامي؛ فيعني الحديث، عن السمات المميزة للطرق التي لا تتقاطع فيها مع الطرق في أماكن أخرى، مثل: إيران، وتركيا، وباكستان...، ويمكن إيجاز أهم هذه الاختلافات المميزة في:

٥/١ الشخصانية ـ الكارزمية

فجميع الكتابات التي تتناول التصوف في أفريقيا تقف بالأساس عند أسماء أشخاص بعينهم لا الطرق التي أسسوها أو التي ينتمون إليها. وفي تحليل أسباب انتشار هذه الزعامات ثمة مقولات من قبيل: أن مجيء التصوف مناهض لتجارة العبيد لا سيما تبني أفراد بعينهم لذلك خلال القرن التاسع

عشر؛ مما أدى إلى التفاف المجتمع الأفريقي حول هؤلاء الأشخاص وتتويجه لهم كزعامات، بل يذهب البعض إلى تصوير ذلك السبب كأحد الأسباب الأساسية في اتساع نشاط المتصوفين، لا سيما في مالي وزنزبار[٦٥].

سبب آخر تسوقه الظروف التاريخية التي عاشتها دول أفريقيا هو قيام الحركات الصوفية ومؤسسيها بمحاربة الاستعمار (عبد القادر في الجزائر - الشيخ عويس في زنزبار)؛ وهو ما أدى إلى رد فعل عكسي، هو معاداة الاستعمار لهذه الزعامات أو القيادات، فقوى ذلك من مركزها داخل مجتمعاتها الأفريقية.

وللتوضيح نذكر أن الطرق التي قامت وانتشرت وازدهر نشاطها في القرن التاسع عشر على أساس من وجود زعاماتها الكارزمية تضاءل نشاطها (عبر ملاحظة رصد الكتاب لا سيما الغربيين لنشاط الطرق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين) حتى كاد يختفي باختفاء هذه الزعامات - بل إن طرقا بعينها اختفت من على خريطة التصوف، وذلك باختفاء زعاماتها وعدم حدوث إحلال للكارزما المختفية بكارزما جديدة تساعدها الظروف على الظهور.

ملاحظة مهمة تبدو هنا أيضًا، أن وجود "قطب" أساسي للطريقة الصوفية مسألة تعرفها كافة الطرق، بل أن تنسب الطريقة إلى القطب عد في بلدان (كمصر) أهم أسباب قبولها والاعتراف بها كطريقة رسمية - لكن الطريقة تستمر في بيت القطب وفي أتباعه سنوات وسنوات بعد رحيله، وهو الأمر الذي تفتقده أفريقيا جنوب الصحراء، فالشخصانية غلبت على المؤسسية؛ حيث الولاء للشخص أساسًا ثم للتنظيم.

٥/٢الصراعية داخل وبين الطرق

فقد عرفت الجزائر، ونيجيريا، والمغرب، والسنغال.. صراعات داخل الطرق؛ أدت إلى كمية كبيرة من الانشقاقات.

ورغم أن الطرق الصوفية كافة في مختلف الأمكنة تعرف ظاهرة الانشقاق، لكن من اللافت في الحالة الأفريقية اتساع دائرة الانشقاقات، فلا توجد طريقة إلا وحدثت بها عدة انشقاقات، سواء من داخل البيت "البيت المؤسس للطريقة" أو من المريدين لها، ولا يكتفي الأفراد بالانشقاق، بل يكونون طرقا جديدة تجتذب مريدين جددا أو ربما مريدين للطريقة الأم. الانشقاقات تفسر أن أغلب الكتاب يبدءون دراستهم للطرق في أفريقيا من أن الطريقة (ص) هي طريقة فرع من (س)؛ وهو ما يُحدث خلطا وتشويشا، فربما الطريقة المنشقة متعارضة مع الطريقة الأم، أو أن تكون في مكان مختلف تمامًا عن مكان الأولى.

فيُعرف عدد من الكتاب الغربيين المختارية والعويسية [في شمال شرق أفريقيا] باعتبارهما

طرقا فرعية من القادرية ـ ويستهوي عدد منهم التوقف أمام الخلافات بين الأمير عبد القادر مثلا والمختار الكونتي لتظهر أن الصراعية كانت أبرز ملامح الصوفية، لا سيما خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وحيث تعد هذه الظاهرة ـ أي الانشقاقات ـ أفريقية؛ فإنه يجب الإشارة إلى أن بابا الفاتيكان كان قد صرح بأن عدد الكنائس المنشقة عنه في أفريقيا بالمئات، وقد تشرذمت لدرجة يصعب معها وصف بعضها بالمسيحية أصلاً؛ إذ يبدو أن داء الخروج عن وحدة الصف هي خصلة لدى شعوب أفريقيا.
سمة أخرى مهمة مرتبطة بالصراع هي الصراع بين الطرق؛ ورغم وجود أسباب لهذا الصراع [مثل: الكراهية بين المغاربة في الجزائر والمغرب وبين العثمانيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى سقوط الخلافة في القرن العشرين؛ قد أدت إلى تأجيج العثمانيين نار الصراع بين طرق كالتيجانية والقادرية في الشمال الأفريقي] ـ فإنه مثل خصمًا من رصيد التصوف، حيث يعزي البعض ضعف المقاومة الصوفية للاستعمار الفرنسي في الجزائر في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين إلى الخلاف بين التيجانية والقادرية.(٦٦)

وكذا عرف تاريخ التصوف صراعًا بين الأمير عبد القادر [الطريقة القادرية]، وبين المختار الكونتي [الطريقة المختارية ـ وقد يطلق عليها القادرية المختارية] على الزعامة الروحية تحت دعاوى تقديم الإسلام النقي...

٥/٣ ارتباط الكرامة بالتنجيم والسحر والخرافة(٦٧)

حيث الواقع الأفريقي يعرف السحر ويتغذى على الخرافة فإن الكرامة التي يعرفها تاريخ التصوف الإسلامي وتمثل استثناءات معلومة في مسيرة التصوف، ولا تعول عليها الطرق الآن، وإنما تتذكر أقطابها وما تمتعوا به من كرامة، وصلوا لها بعد ممارسة رياضات روحية.. ـ هذه الكرامة تحولت لدى أفريقيا جنوب الصحراء إلى نوع من الإيمان لدى المريد، وأن شيخه الحالي أو الذي قامت به الطريقة يستطيع كشف الغيب والتنجيم والعلم بالمستقبل واختلط ذلك لدى بعض القبائل في الساحل الشرقي لأفريقيا بالسحر وما سكتت عنه المصادر والأدبيات المكتوبة عن التصوف هو موقف الزعامات الصوفية والشيوخ من هذا الخلط الذي أساء للتصوف.

٥/٤ ظهور زعامات نسائية صوفية(٦٨)

وهي الصفة التي تكاد تختفي في دول كثيرة تعرف ظاهرة الصوفية كمصر وآسيا الوسطى وباكستان...، فاشتهار النساء بالخلوة في أفريقيا مسألة تكاد تكون شائعة ومعروفة وأشهر الأمثلة في هذا الصدد هي شخصية "Sokhna Mogat Diop" في السنغال التي عرف عنها دخولها الخلوة

وممارستها لدور فعال بين الأتباع ورثته عن أبويها [وراثة البركة]، وإن أحجمت عن المكوث في المساجد التي ارتبطت بالرجال.

حتى أن بعض الكتاب رجح الدخول من مدخل المتصوفات صاحبات الخلوات في أفريقيا وإدارتهن لشئون الطرق لدراسة السلطة النسوية في الإسلام، ويعبر عن هؤلاء السيدات بالتعبير الغربي "القديسات" "Saints" - ولا يمكن اعتبار الأسماء النسائية حالات، بل تتحول في بعض دول الغرب الأفريقي إلى ظاهرة.

٥/٥طقوس أفريقية في ممارسات الطرق(٦٩)

تعرف الطرق أنشطة كثيرة ذات أبعاد احتفالية (كالموالد ـ مجالس الذكر ـ الحضرات...) إلا أن أفريقيا عند دخول التصوف فيها قامت بإضافة ملامحها الخاصة إلى أنشطة بين الطرق في الغرب والوسط والشرق الأفريقي؛ حيث يذكر عدد غير قليل من الكتاب الغربيين في معرض استعراضهم لتاريخ التصوف أو للتصوف في أفريقيا تحديدًا قيام الطرق بالرقص والغناء المتقطع؛ وقد يبرز ذلك أسباب تقبل القبائل الأفريقية للتصوف ونفوذه إلى الفرد الأفريقي بحكم وجود أصل (أساس) لتلك الممارسات في الثقافة الأفريقية حتى ليقال: إن الإسلام عرف في بعض أماكن الساحل الشرقي لأفريقيا إلا أن ما جذره وأكد وجوده هو ممارسات الطرق التي دخلت بعده.

وقد يعكس ذلك خلطًا لمفاهيم بعضها ديني وبعضها ثقافي في تلك المناطق، يؤكد على ذلك قيام الاحتفالات الصوفية بالجمع بين الرجال والنساء معًا (الرقص الجماعي يشملهم)، بل إنه في نظر عدد من فقهاء التصوف مجرد الاختلاط بين الرجال والنساء في أحد الأنشطة يوجب عقاب القائمين على الطريقة فما بالنا بالغناء والرقص (مع ملاحظة أن الغناء هنا إنما يعني الذكر لكن منغما).

وملاحظة مهمة تذكر في هذا السياق أن مسألة تحريف الشعائر شائعة في أفريقيا، بل إن في طقوس القداس المسيحي في عدد من كنائس غرب أفريقيا ثمة طقوسا إسلامية (مرجعها الطرق الصوفية) مثل تغطية النساء للرأس...

القسم الثاني

جماعة التبليغ والدعوة (١٩٢٧-)

تأسست جماعة التبليغ عام ١٩٢٧ في شبه القارة الهندية على يد محمد إلياس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي (١٨٨٤-١٩٤٣) [٧٠] بعد أن خلف والده في حمل الدعوة الإسلامية والقيام بمهام التعليم في منطقة جنوب دلهي.

والجماعة تقوم دعوتها على تبليغ فضائل الإسلام لكل من تستطيع الوصول إليه ملزمة أتباعها بأن يقتطع كل واحد منهم جزءًا من وقته (يبدأ بثلاثة أيام لينتهي إلى أربعة أشهر) لتبليغ الدعوة ونشرها بعيدًا عن التشكيلات الحزبية والقضايا السياسية.[٧١]

وإذا كان منشأ الدعوة في شبه القارة الهندية قبل التقسيم؛ فإن لطريقتهم التي تقوم على انتقال الداعي من محل إقامته إلى أماكن أخرى لتبليغ دعوته أثرا في انتشار الطريقة في جميع أنحاء العالم؛ حيث انتقلت في فترة مبكرة إلى الجزيرة العربية وبقية أنحاء الوطن العربي، وصار لها أتباع في سوريا والأردن وفلسطين ومصر والسودان والعراق وتونس، بالإضافة إلى بلدان كثيرة من العالم الإسلامي، كما انتشرت دعوتهم في أوروبا وأمريكا، حيث لهم جهود مشهودة في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام.[٧٢]

أولاً: ظروف النشأة:

جاءت جماعة التبليغ لتكمل وجوه الاستجابة للتحديات الكثيرة التي كانت تواجه الجماعة المسلمة في شبه القارة الهندية، فبعد أن كانت هذه الجماعة المسلمة تتمتع بالسلطة والنفوذ في الهند انتقلت نتيجة أحداث متعددة لتصبح مجرد أقلية تحاول الحفاظ على هويتها، وتبحث عن حقوقها أو تحاول أن تدافع للاعتراف بهذه الحقوق.

فقد استمر حكم المسلمين للهند ثمانية قرون حتى جاء الاستعمار الإنجليزي إلى شبه القارة الهندية في النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي، ودانت له البلاد بعد مقاومة - كان وقودها وقيادتها للمسلمين - استمرت قرنا من الزمان، ولقد جاء إلغاء حكومة المسلمين عام ١٨٥٧ حين فشلت الثورة التي قادها آخر ملوك المغول بالهند لتعلن انتهاء سلطان المسلمين السياسي عن شبه القارة الهندية، فقد ألغيت المحاكم الشرعية واستبدل القانون الإنجليزي بالشريعة، كما استبدل نظام التعليم الإفرنجي بنظام التعليم الإسلامي المتمثل في المدارس الدينية، وفي هذا السياق أيضا يمكن الإشارة إلى إنشاء حزب المؤتمر الهندي ١٨٨٥ الذي كان يهدف إلى تحرير البلاد من الاستعمار الإنجليزي وإنشاء حكومة ديموقراطية علمانية يكون الحكم فيها للأكثرية؛ التي يقصد بها هنا

الهندوس.

كما كان لوجود الجماعة المسلمة في محيط هندوسي مشرك له دور كبير في توجيهات وأهداف الإصلاح، فإذا أضفنا إلى ذلك طبيعة الوضع العقائدي لدى المسلمين عامة في القرن الثاني عشر الهجري، وهو القرن الذي شهد ظهور حركات الإصلاح الديني بدءا بالحركة الوهابية، وما تلتها من حركات، مثل: السنوسية، والمهدية... إلخ، فالمسلمون الهنود - الذين أصبحوا أقلية مستضعفة في المجتمع الهندي - كانوا يعيشون ردة سلوكية وربما عقائدية عن دين الإسلام إلى وثنية الأجداد؛ بسبب الجهل والمخالطة والمصاهرة والمشاركة في العادات والتقاليد الهندوكية.(٧٣)

في هذا السياق يمكن الإشارة إلى عدد من الحركات التي استطاعت أن تكسب لها أعضاء ومؤيدين من المسلمين الهنود على الرغم من اختلالها العقائدي وعلاقتها المريبة بالاستعمار الإنجليزي في ذلك الوقت، وكان من أبرز هذه الحركات: القاديانية التي ادعى مؤسسها النبوة وأبطل الجهاد، وحركة إنكار السنة التي كان من أهدافها الأساسية تفسير الإسلام حسب ما جاء من الغرب من العلوم والفلسفات، وقد كان من الحركات العجيبة التي نشأت في تلك الفترة (١٩٢٥) حركة تهنيد المسلمين التي قام أحد زعماء الهندوس بتأسيسها مستهدفا جعل المسلمين هندوسًا، وقد استخدم أتباع هذه الحركة كل وسائل الترغيب والترهيب لتحقيق ذلك الهدف؛ فكان نتيجتها أن بعض الجهلة من المسلمين تركوا دينهم(٧٤).

وتواكب مع سيطرة الاستعمار الإنجليزي على البلاد إنشاء حركة تبشيرية في الهند تحت رعايته، فبدأت الإرساليات المسيحية الغارة على شبه القارة الهندية، وتأسست الكنائس وترجمت الكتب المقدسة باللغة الأردية واللغات المحلية الأخرى، وصدرت الكتب والبحوث تضم شبهات حول الإسلام، وبدأت المناظرات والمجادلات مع علماء الإسلام في مسائل التوحيد والتثليث وألوهية المسيح وصحة الكتب المقدسة(٧٥).

هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى تأسست المدارس والمعاهد التبشيرية يدرس فيها الكتاب المقدس مع المناهج الدراسية، وأنشئت المستشفيات؛ فكان نتيجة جهودهم هذه أن عددًا غير قليل من المسلمين اعتنق النصرانية حتى أصبح بعضهم قسيسين، وبلغ عددهم في عام ١٩٠٤م ١٩٤ قسيسًا متنصرًا.(٧٦)

ولم تكن حالة النخبة الثقافية في شبه القارة الهندية مختلفة عن مثيلاتها في أنحاء العالم الإسلامي، فقد كان العالم الإسلامي كله تقريبًا تحت السيطرة الاستعمارية، وقد نشأ في العالم الإسلامي جيل جديد مثقف بالثقافة الغربية لا يعرف عن الإسلام إلا اسمه، وكان هذا الجيل يؤمن بأن الحضارة هي الحضارة الغربية فقط، والعلوم هي العلوم الغربية المادية، كما كانوا يظنون أن ازدهار الأمة الإسلامية ينحصر في اتباع الأمم الغربية، وقد انتشر دعاة التغريب والتفرنج في كل مكان من أنحاء

العالم الإسلامي.

وكان من دعاة التغريب في شبه القارة الهندية السيد أحمد خان الذي رأي أن نهضة المسلمين تنحصر في اتباع الحضارة الغربية الحديثة في كل دائرة من دوائر الحياة الشخصية والاجتماعية: في أكلهم وشربهم، وفي لباسهم ومظهرهم، ولقد أخذت هذه الدعوة تتسع يومًا بعد يوم، ووصلت إلى تأثر بعض علماء الإسلام بهم، بل إن هذه الدعوة امتدت إلى البيوتات الأرستقراطية المسلمة فتأثروا بها في حياتهم الشخصية والاجتماعية.

أما على المستوى الاقتصادي فقد كان حوالي ثمانين في المائة من الشعب المسلم الهندي من سكان الريف، وكان يعملون في الزراعة وكان النظام الزراعي الهندي يقوم على الإقطاع، فكانت هناك طبقة إقطاعية تسيطر على معظم الأراضي الزراعية، وقد قُررت لها في المجتمع القروي حقوق ممتازة من حيث المنزلة الاقتصادية والاجتماعية، وطبقة أخرى تمثل الأكثرية تعمل في أرض الطبقة الأولى.

والخلاصة: أن الشعب الهندي المسلم الذي كانت له السيطرة والغلبة في شبه القارة الهندية يدخل القرن العشرين: "منهوك القوى، مثخنا بالجراح، مجروح الكرامة، يعاني دهشة الفتح وعار الهزيمة، وجيشًا من التهم والظنون،ويواجه غازيًا ممتلئا بالقوة والشباب والثقة، وحضارة زاخرة بالجدة والنشاط والإنتاج، وقضايا كثيرة ومشكلات تتطلب الحل السريع الحازم، والموقف الواضح الحاسم". (٧٧)

فكانت وجوه الاستجابة المتعددة والشاملة في آن: متعددة؛ لأنها جاءت من أطراف وقوى ومؤسسات عدة، وشاملة؛ لأنها أحاطت بوجوه التحدي كافة التي كانت تواجه الجماعة المسلمة في الهند.

١- الاستجابة السياسية:

كانت استجابة المسلمين السياسية في مراحلها الأولى في إطار "الجماعة الوطنية الهندية"، حيث يعيش المسلمون والهندوس معًا، ويسعون بروح الجماعة للتخلص من الاستعمار الإنجليزي لوطنهم(٧٨)، فكان إنشاء حزب المؤتمر الهندي ١٨٨٥ الذي يضم المسلمين والهندوس معًا؛ لمواجهة الاستعمار الإنجليزي.

ومع أن الاستجابة في إطار الجماعة الوطنية الهندية كانت موجهة إلى الاستعمار الإنجليزي أساسًا، إلا أن احتدام المواجهات بين الهندوس والمسلمين، وشعور المسلمين بأن المشروع السياسي لحزب المؤتمر الهندي بعد الاستقلال الذي يقوم على حكم الأكثرية التي هي بالأساس هندوسية لن

تمنحهم حقوقهم؛ أدى ببعض النخب الإسلامية الهندية إلى إنشاء كيان سياسي يدافع عن حقوق المسلمين في الهند؛ فكان إنشاء حزب الرابطة الإسلامية ١٩٠٨ الذي كان من أهدافه الأساسية الاهتمام بالدفاع عن حقوق المسلمين وبث الوعي السياسي بينهم، وقد اتخذ كل من محمد إقبال ومحمد علي جناح مؤسسي الحزب منه أداة أساسية لتحقيق هدفهما بإنشاء كيان سياسي مستقل للمسلمين بالهند، وهو دولة باكستان التي أنشئت ١٩٤٧.(٧٩)

ولم تمنع هذه الاستجابات السياسية المتعددة المسلمين من أن يرنوا ببصرهم خارج حدود وطنهم؛ ليناصروا الخلافة العثمانية في حربها ضد الإنجليز فكان إنشاء حركة الخلافة ١٩٢٠ التي تمخضت عنها حركة مقاطعة البضائع الإنجليزية في الهند التي التحم فيها المسلمون والهندوس معًا، إلا أن إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤على يد كمال أتاتورك؛ قد أدى إلى خمود حركة الخلافة في الهند.

وما أحب أن أؤكد عليه في هذا الصدد؛ أن حركة الخلافة في جوهرها كانت آخر محاولة من المسلمين في الهند لاستعادة سلطانهم السياسي، وذلك من رمز يمثل وحدة المسلمين ويعبر عن كيانهم السياسي العالمي، إلا أن إلغاءها وتأزم العلاقة بينهم وبين الهندوس وتعرضهم لمجازر على أيدي الهندوس وخاصة خلال الفترة من ٢٤-١٩٣٧؛ قد دفع بفكرة إنشاء كيان سياسي مستقل للمسلمين في شبه القارة الهندية إلى الأمام خطوات كبيرة، إلا أن إنشاء كيان سياسي أو دولة خاصة بالمسلمين لم تكن محل إجماع من القيادات السياسية والفكرية التي كانت تقود المسلمين في شبه القارة الهندية.

٢- الاستجابة العلمية والثقافية:

وقد اتخذت هذه النوعية من الاستجابة أشكالا عدة، ووجوها متنوعة، وأدت إلى نتائج وآثار متعددة في الواقع، كما قامت بها أطراف مختلفة توزعت جهودها -كما حدث في مصر أيضًا- على المحافظة على القديم الذي يمثل الهوية والبقية الباقية من الماضي التليد، والجمع بين القديم والجديد لإحداث التجديد اللازم، والاجتهاد الضروري؛ لتحقيق البعث الإسلامي من جديد. وتجاور مع هاتين الاستجابتين وتجاوب معهما مواجهة الحضارة الغربية الغازية بثقافتها وحضارتها كما بعسكرها:

أول: هذه الاستجابات ما سمي فيما بعد بحركة إنشاء المدارس العربية التي هدفت إلى الاحتفاظ بالبقية الباقية من العاطفة الدينية والروح الإسلامية ومظاهر الحياة الإسلامية، والدعوة إلى الابتعاد عن الحضارة الغربية، والتفكير في بناء معاقل الحضارة الثقافية الإسلامية، والعلوم الشرعية، وتخريج العلماء والمرشدين والدعاة في هذه المعاقل، وفي تقويم الندوى لهذه الاستجابة يقول: "وسواء تحقق هذا الغرض النبيل أم لم يتحقق، ولكن مما لا شك فيه أن لهذه الحركة وقادتها فضلا كبيرًا في تمسك الشعب الهندي الإسلامي بالدين وشريعة الإسلام، وتفانيه في سبيله، والتماسك أمام الحضارة الغربية المادية الإلحادية تماسكًا لم يشاهد في بلد إسلامي آخر تعرف بهذه الحضارة، ووقع

تحت حكم أجنبي، وكانت ديوبند زعيمة هذا الاتجاه، والمركز الثقافي الديني والتوجيهي الإسلامي الأكبر في الهند"[٨٠].

أما الاستجابة الثانية: فتمثلتها حركة ندوة العلماء التي أسسها (١٣١٠هـ/١٨٩٣م) مولانا محمد علي المونكيري وقادها العلامة شبلي النعماني (١٢٨٤هـ -١٣٣٣هـ) وكانت بمثابة قنطرة تصل بين الثقافتين الإسلامية والغربية، والطبقتين: علماء الدين والمثقفين العصريين، وإحداث فكر جديد يجمع بين القديم الصالح والجديد النافع، وكانت حركة وندوة العلماء فكرة ومدرسة فكرية أكثر من حركة إصلاح مناهج التعليم فحسب، وكان لقادة هذه الفكرة والمتخرجين في مدرستها - دار العلوم - فضل لا يستهان به في نشر الثقافة الإسلامية، وعرض الإسلام، وتعاليمه في أسلوب عصري قوي، وكان لكتاباتهم تأثير كبير في إعادة ثقة الجيل الجديد بالثقافة الإسلامية، ومكافحة مركب النقص فيهم إزاء الحضارة الغربية.

أما الاستجابة الثالثة: في ظل الاستجابة العلمية والثقافية فقد جاءت من الشباب الإسلامي الذي بدأ يتوسع في فجر القرن العشرين في الدراسات الغربية، "وقد بدأ الشباب الإسلامي الذكي في فجر القرن العشرين يتوسعون في الدراسات الغربية، ويتعمقون فيها في الجامعات الهندية الراقية، وقد زالت عنهم دهشة الغزو وهيبة الإنجليز، وبدأت بعثات ثقافية ترحل إلى أوروبا، ويقيم عدد كبير منهم في عواصمها إقامة طويلة ينهلون من مناهلها الثقافية، ويدرسون العلوم العصرية بدقة وإتقان، تحت إشراف أساتذة كبار أحرار، ويعرفون الحضارة الغربية عن كثب لا عن كتب، بل يخوضون فيها، ويسبرون غورها، ويعجمون عودها، كأي شباب غربي مثقف من أبناء البلد، ويدرسون الفلسفات والنظم والمدارس الفكرية، ويطلعون على دخائلها وأسرارها، وعلى الطبيعة الغربية المادية، والنخوة القومية الأوروبية، والأثرة الشعبية في نفوس هذه الشعوب، ويرون جوانب الضعف وبوادر الإفلاس وطلائع الانهيار في المجتمع الغربي، ويلاحظون العناصر الصالحة البناءة، المسعدة للبشرية، المفقودة في تركيب هذه الحضارة، وفي طبيعة زعمائها وحملة لوائها، وعناصر الفساد الهدامة المدمرة للمدينة المضللة للبشرية، الموجودة في عجينها، المركبة مع طينها من اليوم الأول؛ فيثير كل ذلك في نفوسهم وعقولهم معاني وأحاسيس لم تكن ممكنة إلا مع الإقامة الطويلة في أوروبا، والتعمق في فلسفتها وأفكارها والدراسة المقارنة، وإلا مع النظر العميق الجريء والتحرر من ربقة التقليد، وإلا مع الإيمان الذي لم يتجردوا عنه، بل بقي جمرة في رماد مستعدة للالتهاب في كل وقت، فيرجع كثير منهم يائسًا من مستقبل الحضارة الغربية، ثائرًا عليها، ناقدًا جريئًا، عميقًا متزنًا لا تطرف فيه، ولا إنكار للواقع، ولا مكابرة في الحقائق"[٨١].

ولقد مثّلَ محمد إقبال ثم تبعه أبو الأعلى المودودي رموز هذه الاستجابة في شبه القارة الهندية؛ حيث لاحظا جوانب الضعف الأساسية في هذه الحضارة والفساد الذي يعتريها؛ نتيجة اتجاهها المادي

وثورة أصحابها على الدين والقيم الخلقية والروحية، وانتقلوا من إدراك جوانب الضعف هذه إلى المهاجمة، مهاجمة الحضارة الغربية ومواجهتها بقوة وثقة، ونقد وتحليل.

وقد أفادت البحوث التي صدرت عن أقلام ورموز هذه الاستجابة في زيادة الثقة بفضل التعاليم الإسلامية، وجدارتها للبقاء والانتشار، وصلاحيتها للسيادة والحكم، كما لعبت دورًا مهمًا في انتقال الفكر الإسلامي من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، ومن التبرير إلى البيان.

ثانيًا: الخصائص والمنهاج:

اختار الشيخ محمد إلياس من وجوه التحدي بناء الشخصية الدينية للإنسان المسلم من خلال "تحريك الإيمان في قلوب المسلمين وتعريفهم بالمبادئ الإسلامية ودعوتهم إلى تطبيقها، وحثهم على الانشغال بالطاعات، وذكر الله"، بمعنى آخر كان الهدف هو ضبط سلوك الإنسان المسلم من خلال التأسي المنضبط والجاد بشخصية وسلوكيات النبي - صلى الله عليه وسلم - اعتمادًا على كتاب رياض الصالحين - وهو من أصح كتب الحديث في فضائل الأعمال - كما أنه يتناول حياة الرسول وهديه في جميع مناحي الحياة من مأكل وملبس ومشرب بالإضافة إلى الأخلاق والسلوكيات - وهذا يقتضي شفافية روحية من جهة، والتزامًا صارمًا في المعيشة اليومية من حيث طريقة الأكل والهيئة واللباس والصلاة والعلاقات مع الآخرين من جهة أخرى(٨٢).

واختار من الفئات الاجتماعية أن يعمل مع الطبقات الاجتماعية الشعبية، خاصة في القرى والنجوع؛ لذا اتجه للبحث عن طريقة للاتصال بطبقات الشعب المسلم وبطريقة أكثر مباشرة وشمولا لإثارة شعورهم الديني وإحساسهم بخطر الردة المحدق بهم، وتذكيرهم بحاجتهم إلى بارئهم، وضرورة الاستعداد ليوم لقائه"(٨٣).

ورأي الشيخ أن الدعوة لا يرجى لها الاستمرار والانتشار إلا إذا تولاها رجال متطوعون محتسبون بعيدًا عن جمع التبرعات والإعانات؛ فاختار لحركته أن تطالب المسلم بالفائض من وقته وجهده بدلا من الفائض من ماله حين يقوم المسلم بتفريغ أوقات تطول أو تقصر - حسب النظام المتبع - يخرج فيها على نفقته الخاصة في سبيل الله يدعو فيها الناس إلى مثل ما ألزم به نفسه؛ ومستهدفًا "تغيير البيئة اللادينية إلى بيئة دينية خالصة، وتحويل الناس من أعمالهم الفاسدة إلى الأعمال الإيمانية الصالحة؛ حتى تعود الأمة إلى مجدها الأول"(٨٤).

والخروج في سبيل الله ليس غرضه فقط إصلاح الداعية ودعوة الآخرين، ولكنه انتقال بالدعوة إلى المسلمين الهنود الذين يتوزعون على مساحات شاسعة، ويعيشون في مجتمع مترامي الأطراف، واختار الشيخ محمد إلياس المسجد مركزًا لتنفيذ برنامجه العملي لإصلاح المسلمين والبيئة التي تعين على إحداث المطلوب؛ لذا فقد توجه إلى عمارة المساجد التي أغلقت أبوابها في الهند، كما قام بإنشاء

المساجد في المناطق التي لم يكن فيها للمسلمين مساجد، والمسجد في التحليل الأخير هو أهم السبل للمحافظة على هوية المسلمين في شبه القارة الهندية.

وحتى لا تقع الحركة في النــزاع والتحزب وانعزال الداعي وترفعه عن المجتمع الذي يقوم بالدعوة فيه، اعتبر الشيخ محمد إلياس من أسس دعوته الستة إكرام المسلمين[٨٥]، إلا أنه يلحظ أن الشيخ في دعوته، كما ظهر في دعوة الشيخ حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) أيضًا، قد اتصف بقدرة تجميعية كبيرة، سواء على المستوى الفكري أو في الجانب العملي، فالمهم إبراز نقاط الاتفاق وليس جوانب الخلاف، فالسياسة عند جماعة التبليغ من الأمور التي يجب عدم الخوض فيها قولاً أو عملاً؛ لأنها تفرق بين الأخ وأخيه، وتثير الأحقاد بين المسلمين.

ولا يلزم أتباعه مذهبًا فقهيًّا محددًا على الرغم من غلبة المذهب الحنفي في شبه القارة الهندية، فأتباع جماعة التبليغ في وسط الجزيرة العربية حنابلة، وفي الهند أحناف من حيث المذهب الفقهي، وهم في وسط الجزيرة العربية سلفيون غالبًا من جهة العقيدة، وفي الهند أشاعرة غالبًا، وهو بهذا الموقف من المذاهب الفقهية يستطيع أن يتجاوز حالة الجدل الفقهي الذي كان محتدمًا وقتها بين علماء شبه القارة الهندية؛ حيث لم تكن تخلو مجالسهم من مناظرة بين الحنفية وأهل الحديث، أو جدل بين الديونبدية والبريلوبية من الحنفية[٨٦].

وعلاقة جماعة التبليغ بالحركة الصوفية الهندية علاقة وثيقة؛ فالأولى امتداد للثانية وإضافة لها في آن، فالتدين في شبه القارة الهندية كان من سمته الغالب انتشار الطرق الصوفية، فقد بدأ العصر الإسلامي في الهند بهؤلاء الصوفية، الذين كانت لهم إسهامات مهمة، سواء على المستوى النظري أو العملي، في حركة التصوف على مستوى العالم الإسلامي كله[٨٧].

فجماعة التبليغ – في سعيها لبناء الشخصية المسلمة؛ تهتم بالجانب الروحي وتزكية النفس التي هي محور الفعل الصوفي، وتقاليد الحركة الصوفية تنتقل إليها مع تطوير وإضافات، فأخذ البيعة للشيخ مما انتشر بين أتباعهم في شبه القارة الهندية خاصة الطريقة الجشتية التي تنتشر في الهند، وكثير من الأوراد والأذكار مما يربى عليها الأتباع.

وهم يقولون بوجوب التقليد وفرضيته؛ لأن شروط الاجتهاد التي شرطها السلف مفقودة في علماء اليوم، وهذا القول وإن كان فيه تأثر بالمنهج الصوفي باعتبار تقليد العوام من أسس هذا التصور، إلا أن هذا القول كانت له وظائف متعددة، أبرزها: أنه يستطيع أن يواجه الحركات التي زعمت لنفسها الاجتهاد على الرغم من مصادمتها للدين صراحة من أمثال حركة أحمد خان والحركة القاديانية، كما لا يمكن عزل هذا القول عن إدراك عميق لطبيعة النخبة المثقفة المسلمة وقتها التي تأثرت إلى حد كبير بالحضارة الغربية.

والحق أن الطريقة التي يمارس بها أفراد الجماعة حياتهم ببساطتها الشديدة تجعلهم أبعد ما يكونون عن الحاجة لاجتهادات معاصرة، خاصة أنها لا تشغل نفسها بإعداد تنظير للتعامل مع قضايا المجتمع المسلم المعاصر، ولا تهتم بعرض الإسلام عرضًا نظريًا في مناحي الحياة المختلفة من اقتصاد وسياسة واجتماع - أو غيرها، كما أنها لا تعنى بطرح حلول إسلامية لمشكلات المجتمعات المعاصرة، وإنما تهتم فحسب بأمور روحية وعبادية وسلوكية تتصل بالمسلم كفرد وبأسرته والبيئة المحيطة به.

ويحسن أن أشير في هذا الصدد إلى موقف الجماعة من الحضارة الحديثة(٨٨)، فأفراد الجماعة يتعاملون مع الحضارة الحديثة ومنتجاتها تعاملاً يرفض أصولها الفكرية، وفلسفاتها، ولا يأخذ من منتجاتها التقنية إلا ما تضطرهم الضرورة إليه، وهو في ضوء طريقتهم البسيطة في العيش يكاد يكون شيئًا لا يذكر.

فأما الأصول الفكرية والفلسفية للحضارة الحديثة فحسبنا أن نعلم أن الجماعة ترفض حتى الفلسفات الإسلامية قديمها وحديثها إن وجدت؛ لأن منهج الجماعة الفكري يرى الخوض في كل ما من شأنه إثارة جدل أو اضطراب فكري أمرًا مرفوضًا، والمسلم قد نهي عنه، فما بالنا بفلسفات لم تخرج من عباءة الإسلام، ولا انتهجت طريقته؟ وأما منتجات الحضارة فأغلبها يدخل في باب الترف، أو تيسير سبل العيش في الحياة الدنيا، التي يتطرقون إليها كسجن للمؤمن، الذي يتجه بكل وجدانه للخروج منها إلى حيث نعيم الله في الآخرة.

وأما موقفهم من المجتمعات الغربية فلا تدخل في نطاق اهتمامهم، إلا من حيث دعوتها إلى الله والأخذ بأيدي أفرادها من الكفر إلى الإيمان.

والخلاصة في هذا الصدد: أن منهج الجماعة بصفة عامة لا يهتم كثيرًا بالمسائل العلمية أو التنظيرية، إنما يهدف إلى تربية الفرد على الذكر والصلاة والسلوكيات والأخلاق الإسلامية، أما في العلم فالتقليد وعدم الاجتهاد وسؤال العلماء، حيث الاهتمام الأول والرئيسي لجماعة التبليغ هو إصلاح المجال الخاص (صلاح الفرد وأسرته)، ولا تولي المجال العام اهتمامًا يذكر، أما المجتمع المحلي فهو مجال الدعوة وبيئتها ومطلوب من أفراده أن ينضم إليها ويعمل معها.

ومن هنا فإن موقف الجماعة من التراث هو جزء من موقفها من الاهتمام بالعلم بصورة عامة؛ لذا فلم يكن من اهتمام مشايخها وقادتها في أول الأمر تأليف الكتب التي تشرح منهاج الجماعة وطريقة عملها، فالشيخ محمد إلياس كان يقول: "إن منهاجنا للتربية هو نقل المنهاج الذي كان متداولاً في زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - فلم يكن لديهم كتب ولا نشرات"(٨٩) إلا أنه يلاحظ أن هناك من اتجه من أتباع الجماعة بعد ذلك إلى تأليف الكتب التي تشرح منهاج الجماعة وطريقة عملها، وقد ترجمت هذه الكتب فيما بعد إلى العربية.(٩٠)

ثالثا: الجماعة في القرن العشرين:

ظلت جماعة التبليغ أسيرة النشأة الأولى طوال القرن العشرين، فلم نلحظ أي تجديد يذكر في الأهداف والوسائل أو طريقة العمل والتربية، وإن كان حدث تأثير وتأثر بالبيئة المحيطة بها خاصة أنها اتسمت بالانتشار والامتداد الجغرافي في أصقاع كثيرة من الأرض، كما حدث تفاعل أيضًا بين الجماعة وبين الجماعات الإسلامية الأخرى، خاصة أنه كانت هناك انتقادات عدة قد وجهت لجماعة التبليغ من هذه الجماعات [٩١].

فقد ظل ـ على مدار القرن ـ هدف الجماعة هو "التطويق المكاني والزماني لشرائح أو أفراد من المجتمع حتى لا تذوب في المجتمع المحيط"[٩٢] أولا، ثم تربية الأفراد الذين استجابوا لدعوة الجماعة على الطريقة والمنهاج الذي تنتهجه، فالإصلاح عند الجماعة أو طريقة التغيير عندها وسبيل إنشاء المجتمع الإسلامي يتم عن طريق إصلاح الفرد بالصورة وعلى الكيفية التي تراها، وهي في طريقها لذلك لا تتعرض على الإطلاق لفكرة إزالة المنكر أو أمور السياسة وأنظمة الحكم؛ لما قد يسببه ذلك من عراقيل شتى في طريق دعوتها.

وهكذا يسلم هؤلاء الذين اقتنعوا بالفكرة وانصاعوا تحت لواء الجماعة في تبليغ دعوتهم للناس والاهتمام بأنفسهم وبيوتهم وأسرهم؛ حتى يكثر العدد ويوجد المجتمع الإسلامي، على أن الجماعة لم تتعرض ـ فيما أعلم ـ على الإطلاق لشكل المجتمع الإسلامي المنشود، ولا شكل مؤسساته السياسية والاقتصادية ـ كما أنها لا تشغل نفسها بأوضاع المجتمع القائم إلا من الناحية الإيمانية والأخلاقية والسلوكية، ولم تشغل نفسها بإعداد أية تنظيرات أو حلول للتعامل مع مشكلات أو قضايا المجتمع.

وهي بهذا لا تهدف على الإطلاق إلى إصلاح المجتمع من خلال مؤسسات الحكم أو المؤسسات القائمة في المجتمع ـ باستثناء المسجد ـ بل ذلك مما تتحاشاه، ولا تتعرض له، باعتباره من السياسة التي تنهى عن الخوض فيها.

وهكذا نرى مدى بساطة رؤية الجماعة التغييرية، ولكن الإنصاف يقتضي القول بأنهم[٩٣] دعاة الخطوة الأولى، وهي نقل المسلم من بيئة الغفلة إلى بيئة الذكر، ومن المعصية إلى الطاعة، وهي تنجح إلى حد بعيد في التأثير في بعض الأفراد، وتغيير سلوكياتهم؛ وقد أدى هذا الدور أو تلك الوظيفة ـ بالإضافة إلى عوامل أخرى تتعلق بسمات الجماعة وخصائصها ـ إلى أدوار ووظائف متعددة في بيئات مختلفة:

١ـ ففي البيئة العربية ومن خلال متابعة الباحث ورصده لفاعليات الجماعة؛ لاحظ أن الجماعة تلعب أدوارًا متعددة إزاء الجماعات الإسلامية الأخرى بالإضافة إلى العمل الإسلامي عامة.

فدور الجماعة في إصلاح الفرد يعد جزءا مهمًا وضروريًا لعمل الجماعات الإسلامية الأخرى؛ لذا فإن جماعة التبليغ تحدث الخطوة الأولى التي قد تتلوها خطوات قد تقوم بها الجماعات الأخرى؛ لذا فقد لاحظت انتقالا لأفراد من جماعة التبليغ للعمل في جماعات أخرى، بل يحدث العكس أيضًا، أي انتقال الأفراد من جماعات وخاصة التي تشهد صدامًا بينها وبين أنظمة الحكم في بلدانها ـ إلى العمل في جماعة التبليغ، حيث حالة اللاصدام مع أنظمة الحكم التي تنتهجها الجماعة وعدم التعرض للسياسة أو التغيير للسياسات العامة.

وهذا ينقلنا إلى نقطة جديرة بالتنويه في هذا الصدد، وهي: الدور الذي تقوم به جماعة التبليغ إزاء العمل الإسلامي عامة في حالة حدوث تضييق أو مجابهة بين أنظمة الحكم وبين الحركات السياسية الإسلامية، في هذا السياق يمكن أن نشير إلى أن دور جماعة التبليغ يظل محافظًا على حالة التدين العامة في المجتمع خاصة أن الأنظمة الحاكمة لا تنظر إليها نظرة شك أو ريبة، بل قد تسمح لها بالعمل لاستيعاب جزء من حركية المتعاطفين مع الجماعات الإسلامية في المجتمع، ويساعدها في تعميق هذه النظرة أمران:

الأول: موقفها من السياسة والأنظمة الحاكمة وتغيير المنكر، فالجماعة ـ كما قدمت ـ تعتبر السياسة (فيما يتعلق بنظام الحكم) أمرًا يجب على الداعي تجنب الخوض فيه قولا أو عملاً، فقد تسبب ممارستهم لها في إيقاف عمل الدعوة، وعلى هذا فهم لا يدخلون الانتخابات مرشحين أو منتخبين، ولا يؤيدون الحكم القائم أو يعارضونه، ولا يتعرضون لتنظيم الدولة في دروسهم ومواعظهم، إلا أنهم وفي المقابل يمارسون الشورى كثيرًا في أعمالهم جميعًا ويتخذون حال خروجهم في سبيل الله أميرًا لهم امتثالا لقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا أحدكم"، كما يمتنعون عن دعوة الحاكم والعالم مباشرة من أجل أن يكسبوا تأييدهما، وحتى لا يثيروا سخطهما.

والثاني: أن الجماعة حتى الآن لا يمكن إطلاق وصف "التنظيم" على هيكل وشكل إداراتها، فليس للجماعة نظام مكتوب أو سجل ثابت للأعضاء أو رسم عضوية.. وليس لها ميزانية ولا جهاز إداري ولا تصدر عنها تقارير إعلامية أو إدارية من أي نوع.(٩٤)

٢- **أما عن دور الجماعة في البيئة الغربية:** فقد لعبت أدوارًا ومهامّ ووظائف أخرى للجماعة المسلمة، ويرصد "جيل كيبل" ملامح هذا الدور(٩٥): "كان خطر تهجين الإسلام وخسرانه في السياق الهندي أوائل القرن العشرين هو السبب الرئيسي وراء نشأة جماعة التبليغ، وخلال نصف قرن تنامت جماعية التبليغ في العالم حتى أصبحت في الثمانينيات أهم منظمة دولية إسلامية، وبقدر ما إن خطر (الخسران) بدأت صوره تتخذ كافة وجوه الحداثة التي لا تقتصر في استلهامها على مرجعية النبي، وصورة القوميات والاشتراكيات المختلفة المتأقلمة في أرض الإسلام، فإن الجماعات المسلمة الأصل في أوروبا بعد أن تحضرت وتمدينت اعتبارًا من سنوات الستين فإنها وجدت نفسها معزولة،

وعاودت اكتشاف وضع المنطلق الذي صادفته جماعة التبليغ في الهند، وهذا ما سمح لهذه الأخيرة أن تحقق نجاحات هائلة، وأن تمارس نفوذًا حاسمًا على تنظيم الإسلام شمالي البحر الأبيض المتوسط".

"وهم يستفيدون عادةً من حلم الدول الغربية التي ترى فيهم قوى محافظة تكفل السلام الاجتماعي وتضمنه للمدى القصير، فهم إذ يؤدون خدمات ويقومون بمنشآت خيرية ويتحملون نفقة الأطفال في المدارس القرآنية، ويجمعون العاطلين عن العمل في المساجد للصلاة، ويعلمونهم إعادة تنظيم وجودهم بتقليد المثال النبوي، فإنهم يبدون وكأنهم يبعدون هؤلاء عن الجنوح والسلوكيات اللااجتماعية الأخرى، كما يبعدونهم عن الجهادية الإسلامية الثورية، ثم إن ذات الدول التي سهلت في العالم الإسلامي الانطلاقة الإسلامية في النصف الأول من السبعينيات لإزاحة اليساريين من حرم الجامعات، حاولت بعد ذلك بعشر سنوات أن تشجع الجمعيات التقوية للتصدي للنفوذ الإسلامي، وكذلك فعلت حكومات أوروبا الغربية التي أفزعتها النشاطية الإيرانية الولاء في أوساط المهاجرين، وإلى ذلك فإن التيار التقوى ـ المتحدي بدا على وجه العموم كضامن للسلام الاجتماعي ضمانًا متدني الكلفة ويوفر على الدول الوظيفات المكلفة الضرورية ـ لامتصاص الفقر والتهميش، فالسماح بإنشاء مسجد في مرآب أو في كهف من مبنى يضم مساكن متدنية الإيجارات، كان أقل كلفة بكثير من تمويل فترات تدريب للإعداد والتكوين المهني"(٩٦).

الخاتمة:

أطروحات العمل الإسلامي في زمن متحول

شواهد كثيرة على مستويات متعددة تقول: إن الواقع الذي نعرفه مرتحل، وهناك واقع جديد تتشكل ملامحه، أو برزت بالفعل بعض تضاريسه. فمنذ فترة ليست بالقصيرة يشهد العالم تحولات في المجالين: السياسي والاقتصادي، كما في المجال الاجتماعي والثقافي... إلخ، وعلى المستويين: الإقليمي والدولي، كما على المستوى المحلي، وفي جانب الحركات والقوى السياسية والاجتماعية، كما في جانب الأطروحات الفكرية والخطابات المعرفية والبرامج السياسية.

وهكذا فإن الحقبة التي نعيشها تستكمل نهايتها مفسحة الطريق أمام تغيرات مستمرة، عميقة وهيكلية في الأوضاع المتعارف عليها من قبل، على صعيد الممارسات والوسائل والسياسات، والقوى والعلاقات، والمؤسسات والشخوص والأفكار، وهذا يعني أن الماضي بحلوه ومره، وخيره وشره، وتنظيماته وشيوخه، وأحزابه وقياداته. ونخبه ومؤسساته، وأطروحاته قد آذن بالرحيل، مخليًا الأرض لواقع جديد لا ندري حتى الآن ما معالمه، وإن بدت بعض ملامحه.

ولقد كان هناك عدد من التطورات العالمية وأخرى جرت في نطاق أمتنا، ساهمت في إبراز أن جل الخطاب الإسلامي السائد قد استنفد غرضه حين لم يستطع أن يكون استجابة مناسبة ومكافئة لمقتضيات الأوضاع الجديدة التي شهدها العالم، وكانت لها تأثيراتها العميقة على أمتنا. فالخطاب الإسلامي السائد لم يعد يتيح حلولا حقيقية للتغيرات النوعية الكبرى التي حدثت في الواقع، بل إن هيمنته واستمراره الآن -فيما أتصور- يمثلان عقبة كنودًا في طريق الاستجابة الفاعلة والمناسبة لتغيرات الواقع. فنحن بحاجة الآن إلى تغيير جذري في البنية الفكرية السائدة والمستقرة، تغييرًا يشمل جميع مستويات هذه البنية، بدءًا من المسلّمات والبراهين التي لم تعد كذلك، ومرورًا بالنظريات والمنظومات الفكرية المتعددة التي أخذت في الانهيار تباعًا، وانتهاءً بالمنظومات المفاهيمية الثابتة والمصطلحات المتداولة التي لم تعد تصلح لزماننا، وصرنا بحاجة ماسة إلى التخلي عنها وليس فقط إعادة قراءتها أو إعادة تعريفها.

وإذا كان سقوط الاتحاد السوفييتي ١٩٨٩م وانهيار المنظومة الاشتراكية في دولها، وبروز "ما بعد الحداثة" كأسلوب جديد في التفكير يراجع كل مسلمات مشروع "الحداثة" الغربي، بالإضافة إلى العولمة أو الكوكبة وما صاحبها من ظواهر جديدة.. إذا كانت هذه التطورات على المستوى العالمي قد بدأت تُبرز نموذجًا معرفيًا جديدًا، ومنهجًا في التفكير مختلفًا عن سابقه على مستوى العالم، فإن حرب الخليج الثانية ١٩٩١م -فيما أتصور- طرحت إعادة التفكير في النموذج المعرفي السائد في الخطاب العربي ككل، ومنه بالطبع الخطاب الإسلامي، حيث لوحظ وقتها أن تيارات الخطاب العربي الأربعة (الإسلامي واليساري والناصري والليبرالي) قد احتار كل واحد منها في تحديد

الموقف الذي يجب أن يتخذه، نـاهيك عـن الفعل الـذي عجـز الجميـع -بمـا فيـهم الـدول والحكومـات العربية- أن يأتيه ويكون مؤثرًا، بل لم تستطع هذه التيارات أن تحافظ على وحدتها الفكريـة والعمليـة إزاء الزلزال الذي حدث، بل إن ما تلا هذه الأزمة من أحداث -أو بالأحرى القفزات النوعية الكـبرى التي جرت في الواقع- كانت أكبر من جميع الدول والتيارات الفكريـة والسياسـية، لقـد عجـز الجميـع عن الفهم أو التفسير لما يجرى، ناهيك عن اتخاذ مواقف أو فعل -أو بالأحرى رد فعل- إزاءها.

ولقد أدى عدم حدوث الاسـتجابة المكافئـة والمناسـبة للمرحلـة الجديـدة إلـى حـدوث تطـور فـي اتجاهين: الأول: انزلاق إلـى الواقعيـة الشـديدة والبراجماتيـة فـي التعـامل مـع المسـتجدات. والثـاني: وقوف عند الثوابت التاريخية دون الانتقال بها ومنها إلى "ثوابت جديـدة" ترتبـط بالمرحلـة الجديـدة؛ وقد أدى الوقوف عند الثوابت إلى معرفة ما لا ينبغي فعلـه وعدم معرفـة مـا ينبغـي فعلـه، وتحـول -عندئذٍ- جلّ الخطاب الإسلامي الذي اتخذ الموقف الثاني إلى خطاب احتجاجي رافض، ومن ثـم غـير فاعل وغير واقعي، والواقعية لا تعني هنا تبرير الواقع والقبول به، ولكـن تعنـي القـدرة علـى الفعل. وبدأ يبرز إلى الوجود مشكل على جانب كبير من الأهمية ألا وهو ثبات الرؤية -أو الاجتهاد والفتوى بالتعابير الشرعية- على الرغم من تغير واختلاف الواقع الذي صيغـت لأجلـه هـذه الرؤيـة، وقـد قـاد ذلك إلى اتجاه الخطاب نحو تسجيل المواقف التي اتخذت طابعًا هجوميًا لـم يسـتطع أن يفـرض بدائـل مقنعة للجماهير تتبناها أو ترفضها.

لقد أدت هذه الأوضاع التي أحاطت بكل التيارات الفكرية والسياسية إلى بـروز حركـة المراجعـة داخل كل تيار؛ صحيح أن لكل تيار أسبابه الذاتية في بروز حركة المراجعة وإعادة التفكـير: (سـقوط الاتحاد السوفييتي بالنسبة للتيار اليساري- عدم قدرة التيارات الإسلامية على تحقيق الآمـال المعقـودة عليها- تحدي المد الديني للتيار الناصري- ضعف التيار الليبرالي في واقعنـا العربـي..) إلا أنـه يظـل الظرف الموضوعي العام الذي أحاط بالجميع قد زاد من حدة المراجعة والنقد الذاتي، ودفـع بـالجميع أن يطـامن مـن غلـواء امتلاكـه "الحقيقـة المطلقـة" أو "البرنـامج الكـامل" القـادر علـى أن يحـلّ كـل معضلات الواقع ومشكلاته (خاتم سليمان)، وحدث تطور يحتـاج الإشـارة إليـه؛ وهـو حـدوث تفـاعل وحوار بين التيارات المختلفة بعد أن كان كل منها مستغنيًا بنفسه، مستعليًا بأفكاره عن الآخرين. ومع الأحداث وتصاعدها بدأت تبرز الاختلافات والتمايزات داخل كل تيار، بعد أن كـان الجميـع يتصـور أن كل تيار يتحرك باعتباره كتلة واحدة، ليس هناك اختلافات أو تعدديات داخله.

وأخيرًا فقد حدث تخلٍّ من الجميع عن "الثوابت" أو ما كان يتوهم أنه من الثوابـت التـي لا يجـوز التخلي عنها، أو على أقل تقدير إعادة التفكير في مضمـون ومحـددات هـذه الثوابـت، فالمشـاركة فـي الانتخابات البرلمانية من قِبل الإسلاميين لم تعد عملاً منافيًا للتوحيد -كما كانت عند بعـض فصائلـهم- بل تخضع للفتوى والجدوى، والأحزاب من قبلهم ليست إما حزب الله أو حزب الشيطان؛ بل أحـزاب

متعددة لها برامج مختلفة. بل امتد الجدل لمفهوم السياسة ذاته وموقعه من المشروع التغييري الذي تحمله الحركات الإسلامية، الذي كان سمته المميز هو الشمولية، أي شموليته لكل جوانب الحياة. ومنظمة التحرير الفلسطينية ومعها كثير من الأنظمة والقوى والتيارات والرموز الفكرية تخلت عن ثوابتها وانزلقت إلى واقعية وبراجماتية في التعامل مع مستجدات توازنات القوى وتغيرات الواقع. واليساريون مختلفون حول تحديد مضمون "الاشتراكية الجديدة" التي يريدون تقديمها للواقع الجديد. والليبراليون يحاولون تحديد علاقة ما بالدين، بعد أن كانت العلمانية جوهر الفكر الليبرالي.

وهكذا بات الجميع يراجع مسلماته وثوابته التي كانت من "المقدسات" أو "المطلقات" التي لا يجوز الاقتراب منها.

- **الخطاب الإسلامي الجديد.. الطبيعة والمفردات:**

الخطاب الإسلامي الجديد طبيعته المميزة وسمته الخاص هو التعددية، التعددية أصبحت حقيقة واقعة في المجالين السياسي والاقتصادي كما في المجالين الثقافي والاجتماعي، وبين التيارات الفكرية والثقافية، وداخل التيارات والتنظيمات ذاتها، وبين النماذج التطبيقية المنطلقة من أرضية نظرية واحدة ... إلخ.

١ـ تعددية النماذج التنموية أمام دول العالم الثالث أصبحت حقيقة واقعة بعد أن شهدنا فشل نماذج التنمية التي تمت على النمط الغربي في معظم بلدان العالم الثالث، وبروز طرائق أخرى للتنمية يمكن أن تسلكها هذه البلدان بعد النجاح الذي حققته بعض بلدان شرق آسيا في هذا النطاق.

٢ـ بروز الخصوصيات الثقافية والعرقية والدينية كرد فعل على اتجاهات التنميط والقولبة التي تحملها بعض سياسات العولمة، وبعد التخلي عن القوى الحاكمة أو الضابطة لهذه الخصوصيات، وعلى رأسها الدولة القومية بسلطتها القمعية الضابطة (حالة معظم بلدان أوروبا الشرقية).

٣ـ تعددية التطبيقات الرأسمالية، وبروز الاختلافات والمصالح المتناقضة بين دولها، كما صار العالم اليوم أكثر إدراكًا لوجود تشكيلات حضارية وثقافية ودينية متعددة تحتاج إلى الفهم والحوار والتواصل والاتصال.

٤ـ تعددية المؤثرات بدلاً من أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا للواقع المعقد.

٥ـ التعددية التي طالت كل تيار فكري وسياسي في منطقتنا، كما أشرنا من قبل.

وإذا كانت التعددية ـ فيما أتصور ـ هي الملمح البارز في طبيعة الخطاب الإسلامي الجديد، فإنه يحمل عددًا من المقومات والخصائص، أهمها:

١- اختفاء المطلقات وبروز الاجتهادات المتعددة:

فعلى الرغم من أن مقتضيات الرؤية الإسلامية أن الخطاب الإنساني هو -أولا وأخيرًا- اجتهادات يقوم بها البشر داخل الزمان والمكان في محاولة دائبة لفهم كلام الله، على الرغم من ذلك إلا أن ما ساد في الفترة الماضية هو إضفاء صفة الإطلاق على أفكار وتطبيقات هي في طبيعتها نسبية، وقد ساعد في تفشي هذه الحالة تخندق كل تيار وراء مقولاته الأساسية.

٢- انتفاء اليقين المعرفي:

إن المستجدات التي ظهرت والظواهر التي نشأت أشد تعقيدًا من أن يحيط بها العقل البشري، وهذا يعني ضرورة وجود فراغات في فهمنا، وتجعل ما نقدمه من آراء أو أفكار أو حتى إجابات ليست نهائية أو صحيحة، بل مناسبة حيث يصير معيار التقويم للأفكار والآراء ليس صحتها أو خطأها، بل مناسبتها أو عدم مناسبتها، فمناسبتها من عدمها تتأتى من: إدراكنا للواقع وحالته، والناس وتطورهم، عندئذٍ فإن آراءنا وأفكارنا تخضع لمنطق تطوري ارتقائي تراكمي، وهذا الفهم من شأنه أن يدفع حركة الاجتهاد قدمًا؛ لأنه عندئذٍ فقط لا ينبغي الإصرار على أن ما أنتجه المسلمون ثقافيًا في عصور سابقة هو صالح لكل عصر وزمان. ويصبح الشعور الحقيقي بأننا ما لم ننتج ثقافتنا التي تمثل هويتنا الخاصة؛ فلن نكون منتجين لثقافة إسلامية.

وعندئذٍ تختفي من قاموسنا عبارات، مثل: القول السديد، والقول الصحيح...إلخ، ويصبح ما نقدمه اجتهادًا من بين اجتهادات متعددة تخضع للمراجعة الدائمة والمستمرة من لدن أصحابها، قبل أن تخضع للمراجعة من قِبل الآخرين.

٣- ضرورة طرح الأسئلة وليس تقديم الإجابات الجاهزة:

إذا كانت المابعديات في الفكر الغربي (ما بعد السياسة -ما بعد الأيديولوجيا- ما بعد الرأسمالية- ما بعد الشيوعية...) تعبيرًا عن حالة القلق الفكري، والعجز عن وصف ما يحدث من تحولات جارية في العالم بعد الحرب الباردة، فإنها تعني في واقعنا ضرورة مراجعة جميع المسلمات التي استقرت في العقول والأفئدة، وهذه المراجعة لا تتضمن بالضرورة التجاوز لها، وإنما تتضمن كما قدمنا مدى مناسبتها للواقع الجديد.

إلا أن الأهم في نظرنا أن المابعديات من شأنها أن تساهم في عمليات إعادة التفكير، التي تتضمن طرح الأسئلة والتساؤلات في جميع المسائل والقضايا المختلفة كمقدمة ضرورية لإعادة التعريف في ظل سقوط الثنائيات المتعارضة والتعريفات الجامدة والاستقطابية الحادة التي حكمت الفكر الإنساني في عصر الأيديولوجيا ، فتحولت المبادئ إلى صيغ جامدة تعيق التجديد أو التعامل مع المستجدات

بشكل خلاق، مثل: تقديس صبغة القطاع العام في الاقتصاد بدلاً من ربطه بظروف موضوعية أملته، تحدد حجمه واتساع نطاقه.

هناك أمثلة كثيرة يمكن أن نقدمها تدليلاً على ما يتم من عمليات إعادة التفكير وإعادة التعريف، ومن ثم نفي للثنائية المتعارضة: العام والخاص وإعادة تعريف دور الدولة: المساحة والحجم(٩٧)، إعادة تعريف مسألة التمثيل الديموقراطي(٩٨) إعادة تعريف مفهوم السياسة(٩٩)وسيادة الدولة، الداخل والخارج، هذه مجرد أمثلة لمسألة المراجعات التي تتم وما تطرحه من أسئلة جديدة وطرق في التفكير مختلفة... إلخ.

٤- **التخصصية:** كأحد أبرز ملامح سقوط نموذج تقديم الإجابات الكاملة في كل الموضوعات والقضايا كافة:

يلاحظ أن العالم في حركته الفكرية والثقافية بل والسياسية اتجه نحو ضرورة التعامل مع أطروحات تفصيلية في شكل قضايا ومفاهيم محددة، وأصبح الجميع مطالبين ببيان موقفهم الفلسفي منها، ثم تصوراتهم الإجرائية بشأنها، في هذا الإطار يمكن أن نشير إلى بعض القضايا والملفات التي لها أهمية في الحوار العالمي الدائر الآن: حقوق الإنسان- البيئة- المرأة- الطفل- الأديان- المجتمع المدني- نزع السلاح والسلام الدولي- التنمية- البطالة...

وهذه الموضوعات والمفاهيم تحولّت من كونها مجرّد قضايا وموضوعات فكرية إلى منظور تتأسس عليه رؤية متكاملة، وتتبني عليه سياسات وإجراءات، وتتأسس وفقا له حركات ومؤسسات، وتتم وفقا لمنظورها أوضاع.

أما الرؤية فتتضمن قراءة أو بالأحرى إعادة قراءة للتراث والتاريخ والواقع، ووفقا لها تعبّر عن حركات وأطراف، سواء في شكل فعل سياسي مباشر (أحزاب) أو غير مباشر (جماعات ضغط)، أما مجددات هذه الرؤية ومؤشراتها ومضمونها الفكري فهو سبيل تقويم الواقع: واقع الدول والمنظمات والأفكار، وأداة للتدخل.

إن المثقف الشامل، أو الشيخ الذي يفتي في كل الموضوعات، أو التنظيم الشامل الذي يقوم بكل الوظائف والمهام، بل الدولة الشاملة التي تقوم بكل الوظائف والخدمات اختفت أو في سبيلها إلى الاختفاء، وإن لم تكن في سبيلها للاختفاء يجب أن تختفي، فالظروف أو البيئة التي ظهرت معها حركات ومفكرون وناشطون يطرحون رؤيتهم، ويصدعون بأفكارهم وبرامجهم، ويشيدون أبنيتهم ومؤسساتهم بشكل شامل، وتقدم إجابات على كل الأسئلة والموضوعات، إجابات تتسم باليقينية الكاملة والمعرفة الموضوعية اليقينية لكل تفاصيل الواقع.. البيئة التي أنتجت كل ذلك قد اختفت، وبدأت تظهر "التخصيصة" سبيلاً للعمل. هذه التخصيصة تدفع دفعًا بالعمل الأهلي؛ لأنه يقدم عليها وبها يتغذى.

الهوامش:

١- لمزيد من التفاصيل حول مناقشة المفاهيم المستخدمة للدلالة على العمل الأهلي انظر:

- هشام جعفر، العمل الأهلي رؤية إسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع ٩١: فبراير / أبريل ١٩٩٩، ص ١١٥ ـ ١٣٥.

- هشام جعفر، إشكالات التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي في مصر، تقرير أمتي في العالم لسنة ١٩٩٩، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ط٢٠٠٠،ص ١٩٥-٢١٨.

- هشام جعفر، في مفهوم المجتمع المدني: خلاصة خبرة بحثية، ورقة مقدمة إلى دورة المنهاجية في دراسة العلوم الاجتماعية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية.

٢- استخلص الباحث هذا التعريف من بحث المستشار طارق البشري، منهج النظر في أسس البناء الديموقراطي والتعددية ومؤسسات المجتمع المدني، بحث منشور في شبكة إسلام أون لاين.نت، كما استفاد منه كثيرا في تحديد مقومات المفهوم.

٣- انظر تفصيلا لهذه النقطة في:

هشام جعفر، العمل الإسلامي وتجربة النقابات المهنية في مصر ١٩٨٤-١٩٩٥، بحث غير منشور.

٤- يختلف تحقيب الفكر الإسلامي من باحث لآخر وفقا للمعيار الذي يتبناه، ورؤيته لمحطات الفكر الإسلامي المختلفة. انظر على سبيل المثال:

- منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات حركات ـ كتابات، تونس: دار البراق، ط٢: ١٩٨٩.

- طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في د. عبد الله النفسي، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية وأوراق في النقد الذاتي، الكويت، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

- د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبه، ط ١١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، الدوحة: كتاب الأمة، ص ٦٤-٦٥، وص: ٥٦،٥٨،٦٠.

- توفيق الطيب، خصائص الحركة الإسلامية المعاصرة، في سلسلة نحو وعي إسلامي عدد ١،

الولايات المتحدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص. ٠ .١٥-١٩.

٥- يقوم المشروع الفكري الإصلاحي لجمال الدين الأفغاني على أربعة أركان، هي:

١- الالتزام بمبادئ الإسلام والاقتداء بسلف الأمة.

٢- تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي.

٣- توحيد الأمة في جامعة إسلامية.

٤- الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية.

انظر: د.عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، بيروت دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م، ج١/ ص١١.

٦- د. محمد سليم العوا، التيار الإسلامي في الفكر الإسلامي المصري، القاهرة: المركز الدولي للدراسات، بدون تاريخ، ص ٧.

٧- لمزيد من التفاصيل حول كيفية اختراق العلمانية لمجتمعاتنا على مستوى النظم والمؤسسات والبنى الاجتماعية والثقافية، انظر:

- طارق البشري، مستقبل الحوار الإسلامي العلماني، بحث مقدم لندوة قضايا المستقبل الإسلامي، الجزائر، ١٩-٢١ شوال ١٤١٥هـ /٤-٧ مايو ١٩٩٠م.

٨- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

طارق البشري، منهج النظر في أسس البناء الديموقراطي، المرجع السابق.

٩- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

- هشام جعفر، نحو نموذج تفسيري لفهم ملامح العالم الجديد، ورقة عمل غير منشورة، مقدمة لموقع إسلام أون لاين.نت، ١٩٩٩م.

١٠- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

- هشام جعفر، إشكالات التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي في مصر، مرجع سابق، ص: ١٩٥-١٩٦.

١١- انظر حول نشأة الجمعيات الأهلية في الوطن العربي:

- أماني قنديل وسارة بن نفيسة، الجمعيات الأهلية في مصر، القاهرة: مركز الدراسات السياسية

والاستراتيجية بالأهرام

١٢- حول هذه الإشكالية انظر:

- منير شفيق، حول نظرية التغيير، في كتاب د. عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية وأوراق في النقد الذاتي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٠هـ/١٩٨٢م، ص ٣٧٣-٤٠٠.

١٣- انظر: إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، القاهرة، دار الطباعة الإسلامية، ١٤١٢هـ /١٩٩٢م، ص ٨٩.

١٤- انظر: هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ط٢: سنة ١٩٨٤م، ص. ١٢٠-١٢٧.

١٥- انظر: محمد فتحي عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، الكويت: دار القلم، ط٢: ١٩٨١، ص ٦-٣١.

١٦- توصل الباحث إلى الملاحظات المتعلقة بإعادة طبع ونشر كتب السلف ودلالاتها من خلال استقراء عناوين الكتب التي نشرت في مصر في الفترة من ١٩٠٠ إلى ١٩٤٠، كما سجلتها عايدة إبراهيم نصير، في الفهرس الذي أعدته متضمنا كل ما نشر بالعربية في مصر خلال تلك الفترة، انظر:

- عايدة إبراهيم نصير، فهرس الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي ١٩٠٠ - ١٩٢٥ (القاهرة: نشره قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة سنة ١٩٨٣م) بصفة خاصة الصفحات من ص١٩ - ٣٠، ص ٣٢، ص٦٢، ص٨٨، ص١١١، ومن ص ١٢١ - ١٢٦.

- عايدة إبراهيم نصير، فهرس الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي ١٩٢٦ - ١٩٤٠ (القاهرة: نشره قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٨٠) الصفحات ١٧، ١٨ وكذلك ص ٣٤-٤٠ (في التصوف من ص٦١ إلى ٦٤).

- ومن الجدير بالذكر هنا أن كل الكتب السلفية، مثل: كتب ابن تيمية وابن القيم، ما زالت هي الزاد الأساسي الذي تعتمد عليه الجماعة السلفية حتى الآن.

١٧- لمزيد من التفاصيل انظر: د. مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي، الإسكندرية: دار الدعوة، بدون تاريخ.

١٨- لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، الأصول العلمية للدعوة السلفية،

الإسكندرية: دار الإيمان، بدون تاريخ.

١٩- المرجع السابق، ص ٣٥.

٢٠- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقاط انظر:

- المرجع السابق .

- صوت الدعوة، كتاب غير دوري يصدر عن دار الهدي السلفية بالإسكندرية - مصر.

٢١- انظر لمزيد من التفاصيل:

- أبو يوسف علاء الدين بن كمال بن بكر، محاضرات في السلفية، القاهرة: دار فجر التراث، ١٩٩٠.

٢٢- ناصر الدين الألباني، الحاوي في فتاوى الألباني، القاهرة: دار الكرامة، ١٩٩٤م، ص ١٠.

٢٣- المرجع السابق: ص ١٥.

٢٤- الألباني، المرجع السابق.

٢٥- عبد الرحمن عبد الخالق، مرجع سابق.

٢٦- انظر نشرة صوت الحق، مرجع سابق. وانظر أيضًا:

- د. صلاح الصاوي، مدى شرعية الانتماء إلى الأحزاب والجماعات الإسلامية، القاهرة: دار الآفاق الدولية للإعلام.

٢٧- عثمان عبد السلام نوح،، الطريق إلى الجماعة الأم، الإسكندرية: دار الإيمان للطباعة والنشر.

٢٨- انظر استعراضًا لهذه الآراء في:

- هشام جعفر (محررًا)، في الحركات الإسلامية المعاصرة، بحث غير منشور، ص ٧٨ – ٨٠.

٢٩- وردت هذه الإجابات في شريط خاص بالشيخ ناصر الدين الألباني.

٣٠- انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، المسلمون والعمل السياسين، الكويت، بدون ناشر وبدون تاريخ.

٣١- لمزيد من التفاصيل حول خصائص دعوة البنا وتقويم لجهوده الإصلاحية انظر:

- هشام جعفر (محررا)، بعد خمسين عاما على استشهاد البنا، ماذا بقي من دعوته؟ حلقة نقاشية عقدت بالمركز الدولي للدراسات (القاهرة)، ١٩٩٩/٢/٢٧.

٣٢- لمزيد من التفاصيل حول تحولات أطروحة الإخوان انظر:

هشام جعفر، الحركة الإسلامية وما بعد السياسية أو العمل السياسي الإسلامي بين الوجهة الإصلاحية والنزعة المتأنية، مجلة المجتمع الكويتية.

٣٣- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

هشام جعفر ود. أحمد عبد الله، ملامح ومعالم التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، ورقة مقدمة إلى ندوة التوجيهات الغربية نحو الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، الجامعة الأردنية - عمان ١٩٩٨/١١/٢٣.

٣٤- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة أنظر: هشام جعفر، الإسلاميون والمشاركة السياسية: تجربة الحركة الإسلامية في مصر، مجلة دراسات الشرق الأوسط - عمان، ع ٦،٥: أغسطس ١٩٩٨، ص ص ٣٩-٦٦.

٣٥- انظر على سبيل المثال: مقال الأستاذ راشد الغنوشي في العدد الأول من المنار الجديد، والحوار الذي انبعث عقب مقال الأستاذ صالح كركر في الحياة بتاريخ ١٩٩٨/٧/١١، ومقالات الأستاذ منير شفيق، والأستاذ إبراهيم غرايبة من الأردن، وخاصة في مجلة الأمة التي يرأس الأخير تحريرها.

٣٦- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

- هشام جعفر، الحركة الإسلامية وما بعد السياسة،مرجع سابق.
- هشام جعفر، العمل الإسلامي وتجربة النقابات المهنية في مصر، مرجع سابق.

٣٧- فعلاقة حسن البنا مؤسس أطروحة الإخوان بالتصوف ثابتة لا شك فيها، كما مثلت الصوفية أرضية انطلقت منها جل الحركات السياسية الإسلامية، مثل: النهضة في تونس، والحركة الإسلامية القومية في السودان، وحركة الإخوان في سوريا..إلخ.

انظر على سبيل المثال:

- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.
- محمد الهاشمي الحامدي، أشواق الحرية، القاهرة: دار القلم.
- د. حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، القاهرة: دار الإعلام الدولي.

٣٨- د.طه جابر العلواني، خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: سلسلة رسائل إسلامية المعرفة ١، ١٤٠٩-١٩٨٩،ص١٥.

- وانظر أيضًا: لنفس المؤلف الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

سلسلة المحاضرات ١، ط٢، ١٩٩٢/١٤١٣.

- د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية ١، ١٩٩١/١٤١٣، وخاصة ص: ٥٠- ٧٣.

حيث يؤكد على أن أزمة الأمة "أزمة فكر لا أزمة عقيدة" " فإذا لم يتغير منهج التفكير وتصحح منطلقاته فسوف يبقى العقل المسلم عاجزًا عن النظر الناقد، والرؤية النافذة.

٣٩- د. جمال الدين عطية، صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر، مجلة المسلم المعاصر، ع ٨٧ شوال ١٤١٨/فبراير ١٩٩٨ ص ص ١٩٩-٢١٥.

٤٠- انظر افتتاحية العدد الافتتاحي من المجلة، ص ٥-١١.

٤١- انظر في هذا الصدد إلى عدد من الوثائق الهامة التي حصل عليها الباحث من د. جمال الدين عطية:

- مذكرة شارحة لفكرة الأكاديمية الدولية للبحوث الإسلامية، ١٩٧٦.
- تقرير عن الندوة الفكرية، لوجانو (سويسرا)، ١١-١٩٧٧/٧/١٧.
- ندوة صندوق الزكاة والخبرات، لوكسمبورج، ٩-١٩٨١/٧/١٢.
- وقائع اجتماع اللجنة الإدارية للمجلس العالمي للبحوث الإسلامية، لوكسمبورج ١١-١٩٨٥/١٠/١٤.

٤٢- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

- شهيدة الباز، المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الواحد والعشرين: محددات الواقع وآفاق المستقبل، القاهرة: لجنة المتابعة لمؤتمر المنظمات الأهلية العربية، بدون تاريخ، ص ٣٣-٣٤.

٤٣- لمزيد من التفاصيل حول النشأة الدينية لتنظيمات العمل الأهلي الجديد أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين انظر: - المرجع السابق، ص ٣٦ وص ٤٧ ــ ٤٩.

- مجموعة من الباحثين، واقع ومستقبل المنظمات الأهلية العربية:

دراسة لأربعة أقطار عربية، القاهرة: دار المستقبل العربي ط ١:٢٠٠٠، ص ٢٦٣ – ٢٦٤.

٤٤- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: محمد عبد الباقي الهرماشلا، المجتمع المدني والدولة في المغرب العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢: ١٩٩٢، ص ١٢٣ ـ ١٢٩

٤٥- د. أماني قنديل وسارة بن نفيسه، مرجع سابق ذكره.

٤٦- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، تقرير الحالة الدينية في مصر، ١٩٩٧.

٤٧- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:عزمي بشارة، واقع وفكر المجتمع المدني قراءة شرق أوسطية، ورقة مقدمة لندوة إشكاليات تعثر التحول الديموقراطي في الوطن العربي، القاهرة ٢٩ فبراير.

٤٨- تم الاستفادة فى بلورة هذه النقطة المنهاجية من كتاب: وحيد الدين خان، حكمة الدين، المختار الإسلامى، القاهرة، ص٢، سنة ١٩٧٨، ص ١٠-٢٠.

٤٩- انظر حول هذه النقطة: إبراهيم البيومي غانم، إشكالية الفكر الإسلامي الحديث: صياغة أولية، ورقة غير منشورة، ص٤.

٥٠- حول أثر فهم الواقع في تحديد وبلورة استراتيجية التغيير انظر:

- هشام جعفر، إشكالية الانتقال من المجتمع إلى الدولة، في: الحركة الإسلامية المعاصرة، ورقة غير منشورة، ص٣.

٥١- طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في: عبد الله النفيسي، مرجع سابق، ص: ١٥٩ ـ ١٦٠.

٥٢- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: المرجع السابق.

٥٣- د. سيد دسوقى حسن، أسلمة المعرفة والمعرفة الإسلامية، في كتاب: مقدمات جديدة في مشاريع البعث الحضاري، نقابة المهندسين المصرية، ١٩٩٢، ص ٧٦.

٥٤- د.هدى ميتكيس، الإسلام والتنمية في إندونيسيا، في: د. ماجدة صالح (محررًا)، والإسلام والتنمية في آسيا، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية ـ جامعة القاهرة، ١٩٩٩، ص ٤٠٥.

٥٥- محمد السيد سليم، الحركة الإسلامية في ماليزيا، في: علا أبو زيد (محررًا)، الحركات

الإسلامية في آسيا، القاهرة: مركز لدراسات الآسيوية - جامعة القاهرة،١٩٩٨، ص ٣٦٧: ٣٧.

٥٦- شيريوان، المسلمون الصينيون أسئلة وأجوبة، بكين: دار النشر باللغات الأجنبية، ص ٢٠٩، ٢١٠.

٥٧- جمال زهران، الحركة الإسلامية في الصين، في: علا أبو زيد (محررًا)، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٩-٣٠٢.

٥٨- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: عبد الحليم محمد أحمد، منهاج الإصلاح والتغيير، ورقة عمل غير منشورة.

٥٩- د. هدى ميتكيس، الحركة الإسلامية في إندونيسيا، في: علا أبو زيد (محررًا)، مرجع سبق ذكره، ص ٤٠٣-٤٤.

٦٠- لمزيد من التفاصيل انظر: محمد السيد سليم، الحركة الإسلامية في ماليزيا، في: علا أبو زيد (محررًا)، مرجع سبق ذكره، ص ٣٧٢-٣٧٤.

٦١- ماجدة صالح، الحركة الإسلامية في الفلبين، في: علا أبو زيد (محررة)، المرجع السابق، ص ٣٢٦-٣٢٩.

٦٢- د. هدى ميتكيس، الإسلام والتنمية في إندونيسيا، في: ماجدة صالح (محررًا)، مرجع سابق، ص ٨٨-٩٢.

٦٣- وهذه بالمناسبة فكرة لصيقة بالإسلام ذاته، فالإسلام فكرة مجردة وليست مشخصة، بتعبير مالك بن نبي، هذه الفكرة المجردة تفاعل مع واقعها الثقافي والاجتماعي عبر الفرد المسلم والأمة المسلمة، بما ينشئ الواقع المسلم الذي يختلف من سياق ثقافي واجتماعي لآخر، وبما يعطي للإسلام تعددية وتنوعًا يفضيان إلى القوة. بل تساعد هذه الفكرة المجردة في انتشار الإسلام بسهولة في المناطق الجغرافية المختلفة؛ لأنه في النهاية لا يصادم الموروث الثقافي والحضاري والاجتماعي لأية أمة أو منطقة جغرافية، بل يمارس نوعًا من التخلية والتحلية لهذا الموروث: التخلية لما يصادم تعاليم الإسلام، والتحلية لما يوافق تعاليم الإسلام بإضفاء المرجعية الإسلامية على هذا الموروث.

64- Nimtz, August H "،.Islam and politics in East Africa: the Sufi order in Tanzania ",(Minneapolis: University of Minnesota,1980)p.71

65- Donal B.Cruise O'Brien & Christian Coulon (eds.), Charisma and

Brotherhood in Africa Islam (oxford: Clarendon Press, (1988) p. 6-52

66- Martin, B.G" ،.Muslim Brotherhood in nineteenth century Africa "(London: Cambridge University Press) p 36-57

67- Donal B. Cruise O'Brien& Christian Coulon, op.ct, p 25-30

68- Ibid, p.18. look also, El Shahi, Ahmed, Sufism in modern Sudan in: MacEoin, Denis & Al Ahmed Shahi (eds), Islam in modern world, (London and Canberra: Croom Helm ,1983) p . 57-70

69- Nimtz , August H., Islam & politics in East Africa: the Sufi order in Tanzania (Minneapolis University of Minneapolis, 1980) pp 56-70 Lings, Martin, What is Sufism (london, 1975) p 23 ٤٤-

٧٠- هو محمد إلياس محمد إسماعيل الحنفي (نسبة إلى مذهبه في الفقه)، الديونيدي (نسبة إلى المدرسة الديونيدية بالهند)، الجشتي (نسبة إلى طريقة الصوفية)، الكاندهلوى (نسبة إلى بلده). لمزيد من التفاصيل حول التعريف بالشيخ المؤسس وأبرز مشايخه انظر: حسين بن محسن بن علي جبار، الطريقة إلى جماعة المسلمين، دار الوفاء، المنصورة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص٢٩٥ – ٢٩٦.

٧١- الندوة العالمية للشباب المسلم، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، ط٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ص١١٥.

٧٢- حول انتشارهم في أنحاء كثيرة من أوروبا انظر:

Muhammad Khalid Masud, Travellers in faith, Heiden: Brill, 2000,p ,70-199.

ولقد كان الشيخ محمد إلياس واعيًا بأهمية الجزيرة العربية في نشر دعوته، باعتبار أنها منطلق الدعوة في فجر الإسلام، بالإضافة إلى ورود الحجيج إليها من جميع أنحاء العالم الإسلامي في كل حين؛ ولذا فقد قدم إلى المملكة العربية السعودية، وعرض منهاج دعوته على مؤسسها الملك عبد العزيز، وكان ذلك في بداية شهر صفر ١٣٥٧ هـ. انظر سعد الحصين، رأي آخر في جماعة التبليغ، ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين: مكتب التربية العربية لدول الخليج ٣-٦/٦/ ١٤٠٥هـ ٢٣-١٢/٢٥ ١٩٨٥م، ص ٥٧٢.

٧٣- سعد الحصين، المرجع السابق، ص٥٧١.

٧٤- لمزيد من التفاصيل حول هذه الحركات، انظر: أليف الدين الترابي، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، دار القلم، الكويت، ص ٨١-٨٧.

٧٥- مشاتلين، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب، بدون ناشر، ص ٥٣.

٧٦- أبو الحسن الندوي، القادياني والقاديانية، نقلاً عن: أليف الدين الترابي، مرجع سابق، ص ٨٢.

٧٧- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، ط٥، الكويت: دار القلم، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص١٤٥.

٧٨- وبالمناسبة فقد مثلت هذه الفترة المرحلة الأولى من فكر محمد إقبال.

انظر: د. ماجدة على صالح، الفكر السياسي لمحمد إقبال بين الأنا والآخر، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي الخامس "الأفكار السياسية الآسيوية في القرن العشرين"، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة - ٢٤-٢٦ /١/ ٢٠٠٠م، ص ٤-٥.

٧٩- انظر: المرجع السابق، ص ٥.

٨٠- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مرجع سابق، ص٧٦.

٨١- المرجع سابق، ص ٧١.

٨٢- د. أحمد مبارك البغدادي، الإسهامات الفكرية المعاصرة لحزب التحرير وجماعة التبليغ مجلة شئون اجتماعية التي تصدر عن جمعية الاجتماعيين بالإمارات، صيف ١٩٩٥، ص ١٤، ويلاحظ أن الجماعة في منهاجها التربوي تعتمد على كتابي رياض الصالحين وحياة الصحابة بالنسبة للعرب، أما كتاب تبليغي نصاب للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي، فقد خص به أعضاء الجماعة في شبة القارة الهندية.

٨٣- سعد الحصين، مرجع سابق، ص ٥٧١.

٨٤- د. عبد الخالق بيرزاده، منهج الدعوة لمن يخرج في سبيل الله، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص ٨٥.

٨٥- المبادئ التي وضعها المؤسس، هي:

١- تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله عمليًا في حياة المسلم بطاعة الله، واتباع أوامره، واجتناب نواهيه، والتوكل عليه وحده، والاقتداء بسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -

في العبادات والعادات.

٢-الصلاة ذات الخشوع والخضوع.

٣-العلم مع الذكر: والمقصود بالعلم علم الفضائل لا أفضل الأحكام.

٤-إكرام المسلمين.

٥-تصحيح النية (الإخلاص).

٦-الدعوة إلى الخروج في سبيل الله، ويقصد بهذا الخروج الانتقال من مسجد إلى مسجد، ومن حي إلى حي، ومن بلد إلى بلد، ومن دولة إلى دولة، لإصلاح النفس وإصلاح غيرهم عن طريق الموعظة وتغيير البيئة، والتعود على الطاعة.

٨٦- سعد الحصين، مرجع سابق، ص ٥٧٨.

٨٧- حول دور الحركة الصوفية في شبه القارة الهندية، انظر: أبو الحسن الندوي، ربانية لا رهبانية، ط٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٩٥-١١٠.

٨٨- لمزيد من التفصيل حول موقفهم من الحضارة الحديثة انظر: سعد الحصين، مرجع سابق، ص ص ٥٥٣-٥٨٤.

٨٩- لمزيد من التفصيل حول موقف الجماعة من التراث انظر:

- هشام جعفر، في الحركات الإسلامية المعاصرة، مجموعة أبحاث غير منشورة، ص ص ١١٨-١١٩.

٩٠- انظر قائمة كاملة من هذا الكتابات في آخر كتاب: منهج الدعوة إلى الله لمن يخرج في سبيل الله، مرجع سابق.

٩١- انظر عرضًا لهذا الانتقادات في:

- سعد الحصين، مرجع سابق، ص ٥٨٢-٦٠٢.

- د. حمد الصليفيح، مناقشة بحث رأي آخر في جماعة التبليغ، مرجع سابق،ص ٦٠٥-٦٠٨.

- صادق أمين، الدعوة الإسلامية ضرورة شرعية وفريضة دينية، القاهرة: دار التوزيع والنشر

الإسلامية، ص ٩١-٩٢.

٩٢- جيل كيبل، يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة، ليماسويل، قرطبة ١٩٩٩م، ص٤٢.

٩٣- سعد الحصين، مرجع سابق، ص ٥٨٢.

٩٤- سعد الحصين، مرجع سابق، ص ٥٧٣.

٩٥- جيل كيبل، مرجع سابق، ص ٤٤-٤٥ بتصرف.

٩٦- المرجع السابق.

٩٧- الخلاف الآن لا يدور حول تدخل الدولة أو عدم تدخلها، وخصوصًا في المجال الاقتصادي، ولكن في نوع هذا التدخل، وفي الأدوات المستحدثة التي يمكن من خلالها للدولة أن تبث الحيوية في الاقتصاد، كما أصبح مطروحًا الآن قيام القطاع الخاص بأعمال ومهام كانت تعتبر من صلب عمل الحكومات (جمع الضرائب وتحصيل الجمارك...).

٩٨- أما مسألة التمثيل الديموقراطي فيتم النظر فيها من جهة مدى إنابة تمثيل الشعب عن طريق انتخاب أفراد للتعبير عن مصالح الجماهير، فالإنابة فشلت في التعبير عن المصالح الحقيقية للناس؛ نتيجة تأثير قوى السوق من خلال تمويل الحملات الانتخابية، وتأثيرها على نجاح مرشحين لا يتمتعون بمصداقية حقيقية، إقصاء- مرشحين يمكن أن يعبروا عن احتياجات الناس. وإذا كان هذا مطروحًا في الفكر الغربي – وخاصة أطروحات الطريق الثالث – يصبح من المضحك الحديث زيادة إيمان الحركات الإسلامية بالديموقراطية في شقها الإجرائي.

٩٩- أما السياسة فقد برزت أدوات وممارسات جديدة تعيد تعريف مفهوم السياسة: منظمات حقوق الإنسان كإحدى أدوات الممارسة الجديدة - جماعات المصالح وازدياد دورها في صنع السياسات واتخاذ القرارات.

الأزهر في قرن

د. ماجدة صالح

مقدمة:

يعد الأزهر مؤسسة من أهم المؤسسات الدينية والثقافية والعلمية، وأقدمها فى العالم الإسلامى قاطبة، فهو مسجد له قداسته، وجامعة لها تميزها، ومنبر له السبق والريادة فى الدعوة إلى الله، أضحت به مصر العاصمة الثقافية للعالم الإسلامى. وقد استطاع الأزهر طوال تاريخه الممتد منذ نشأته إلى الآن، أن يقوم بدور بارز نعمل فيما يلى على توضيح أهم أبعاده خاصة خلال القرن الماضى حيث يتم تناول هذا الدور من خلال قسمين: **القسم الأول** يلقى الضوء على دور الأزهر داخل مصر، **والقسم الثانى** يتناول دور الأزهر خارج مصر، وهى بلا شك دراسة مهمة لمؤسسة أمة كان لها دومًا دور فاعل تؤديه فى تاريخ مصر والعالم الإسلامى فى مجالات عدة، منها الحفاظ على اللغة العربية والعلوم الإسلامية، وفى مجال الحركة الوطنية المصرية، وفى مجال الحياة الفكرية للأمة. وهى عدد من المجالات الأساسية التى تلقى الدراسة الضوء عليها.

بعدما أسس الفاطميون دولتهم فى بلاد المغرب عام ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م، تطلعوا إلى فتح مصر لنقل مقر الخلافة الفاطمية إليها، ونشر المذهب الشيعى بها، ثم اتخاذها بحكم موقعها الجغرافى المتميز نقطة انطلاق إلى الشرق الإسلامى الآسيوى من أجل القضاء على الدولة العباسية من ناحية، والتمكين للنفوذ الشيعى في أرجاء الشرق الإسلامى من ناحية أخرى[١]. ومن ثم كان أول عمل تقوم به الدولة الفاطمية في مصر هو إنشاء الجامع الأزهر ٣٦١هـ/ ٩٧٢م[٢]، لكي تعمل من خلاله على نشر دعوتها المذهبية الممثلة فى المذهب الإسماعيلى الشيعى، وذلك بدلا من أن تلجأ إلى نشر المذهب قهرًا على شعب يتبع المذهب السني.

وقد اعتمد علماء الأزهر في تأدية رسالتهم الدينية والعلمية في عهد الدولة الفاطمية على موارد مالية متعددة من أهمها الأوقاف[٣].

قد كان انتشار الأروقة به سببًا في كثرة إيقاف أهل البر للوقفيات العديدة على الطلبة المقيمين فيها.

وإذا كان الجامع الأزهر يعد تاريخيا المؤسسة الأم للعلماء، فإنه لم يكن فى البداية له رابطة تنظيمية تربط العلماء بهذه المؤسسة، وليس من سبب لذلك سوى أن الأزهر نفسه لم تكن له قيادة معينة فى بدء نشأته، فقد كان يتولى إدارته في البداية سلاطين وأمراء مصر كباقى المساجد،

أما شئونه الداخلية فيقوم بها مشايخ المذاهب الأربعة، وشيوخ الأروقة يعاونهم خطيب المسجد ومساعدوه، وهو النظام الذى ظل متبعا طوال حكم الفاطميين والأيوبيين والمماليك البحرية. إلا أنه وفى عهد السلطان برقوق أول سلاطين المماليك البرجية ،عين للأزهر ناظر فى عام ١٣٨٣م (٧٨٤هـ) يختار من بين كبار رجال الدولة من الأمراء، وكان ينوب عن الحاكم من حيث الإشراف المالى والإدارى على شئون الأزهر، حيث كانت رئاسة إدارية، وليست علمية[٤].

أما فيما يتعلق بالرئاسة العلمية للأزهر والمعروفة بالمشيخة، فإن الغموض لا يزال يكتنف الظروف التى نشأ فيها هذا المنصب، كما أن الخلاف ما يزال قائما حول أول من ولى المشيخة من العلماء، وإن كان من المتفق عليه أن هذا المنصب نشأ فى فترة الحكم العثمانى لمصر فى أواخر القرن السابع عشر، وذلك بناء على رأى السلطان العثمانى سليمان القانونى ؛لأسباب عدة يرجع أهمها لتزايد أعباء الجامع لكثرة المترددين عليه من طلبة العلم، وعدم قدرة الحاكم على تسيير أموره، حيث اتفقت آراء عدة على أن الشيخ محمد عبد الله الخرشى (١٦٠١ - ١٦٨٩م) (١٠١٠- ١١٠١هـ) هو أول من ولى المشيخة[٥].

ويعد شيخ الأزهر بذلك هو أكبر سلطة فى المؤسسة الإسلامية يقوم بشئون جميع أهل الأزهر. ومنذ نشأة هذا المنصب لم تكن هناك قوانين مكتوبة توضح طريقة تعيين شيوخ الأزهر وتحدد علاقاتهم بالحكام، حيث كان ذلك يتم بناء على العادة والتقاليد المتبعة. وكانت العادة أن شيخ الأزهر لا يعزل من منصبه إلا بحكم الموت، وهو التقليد الذى تغير بعزل الشيخ مصطفى العمروسى من المشيخة فى ١٨٧١م / ١٢٨٧هـ. ثم أصبح فيما بعد يوعز إلى شيخ الأزهر غير المرغوب فى وجوده بالاستقالة. ثم أضحى تعيين شيخ الأزهر ينظم بعد ذلك بموجب القوانين التى تصدر من السلطة الحاكمة التى جعلت هذا التعيين من اختصاص الحاكم. وقد أصبح للأزهر فى أواخر القرن التاسع عشر مجلس للإدارة، نشأ عام ١٨٩٥ كسلطة مسئولة عن العلماء هدفها الأساسى الحد من سلطات شيخ الأزهر. أما هيئة كبار العلماء، وهى أحد تنظيمات العلماء فقد تشكلت عام ١٩١١م / ١٣٢٩هـ بموجب القانون رقم ١٠، وهى هيئة ذات طابع أكاديمى صرف تتكون من ثلاثين عالما، لكل منهم كرسى خاص للتدريس بالأزهر، وكان هدفها الأساسى التفرغ لدراسة أمهات الكتب فى العلوم القديمة بنفس الأسلوب فى التدريس. وفى عام ١٩٣٦ أصبح اسمها جماعة كبار العلماء بدلا من "هيئة"، وهى الجماعة التى ذابت فى تنظيم أوسع عام ١٩٦١ بإنشاء مجمع البحوث الإسلامية الذى يتكون من خمسين عضوا من كبار العلماء الذين يمثلون كافة المذاهب، منهم ثلاثون عضوا من مصر[٦]، وهو إحدى الهيئات الخمس للأزهر، والتى سيرد ذكرها فى إطار الدراسة.

القسم الأول

دور الأزهر في داخل مصر

سيتم فيما يلي تناول الأبعاد الأساسية لدور الأزهر في داخل مصر خلال القرن الماضي، هذا مع التعرض المطلوب في بعض الأجزاء لدوره في خلال فترات على الرغم من كونها تخرج عن حيز النطاق الزمني للدراسة، إلا أن الوقوف الموجز عليها يعد من المتطلبات الأساسية لتوضيح طبيعة الدور الذى قام به الأزهر، ومدى الاستمرارية والتغيير مع رد الاختلاف إلى أسبابه.

وقد قام الأزهر خلال القرن الماضي بدور لا يمكن التقليل من أهميته في مجالات عدة، سعى من خلال القيام به إلى أن يكون شاملاً في كافة المجالات الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ذلك بناء على توجهات الدور من تصور معين لوظيفة عالم الدين، وفي حدود الإطار القانوني المنظم لمجال عمل هؤلاء العلماء.

وتتناول الدراسة في هذا الإطار على التوالي دور الأزهر في مجالات ثلاثة أساسية هي: دوره في حماية اللغة العربية والعلوم الإسلامية، والحركة الوطنية، وفي الحياة الفكرية.

أولاً- دور الأزهر في حماية اللغة العربية والعلوم الإسلامية:

قام الأزهر على مدى القرن الماضي بدور مهم في حماية اللغة العربية والعلوم الإسلامية؛ إذ قامت رسالته على ركنين أساسيين هما: الدين بعلومه المختلفة، واللغة بفنونها المعروفة، وقد كان الأزهر من هذا المنطلق الحصن الذى احتضن اللغة العربية كأحد أهم عناصر الثقافة الإسلامية وكان بذلك هو المستقر الأساسي الذى حمى علوم اللغة؛ حيث حمى اللغة العربية من مخاطر عدة لعل من أبرزها: الشعوبية، والعامية، والتركية.

ويستمد فضل الأزهر على اللغة العربية من فضل القرآن عليها. فالقرآن عند المسلمين هو المعنى به في الأزهر حفظًا وتدريسًا، وبحثًا واستنباطًا، فمن خلاله يدرس التفسير وعلوم القرآن كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمكى والمدنى وعلم القراءات.وإن كان قد شارك فضل الأزهر على علوم القرآن وعلوم اللسان عدد من المدارس والجوامع التى أنشأها السلاطين في القاهرة ودمشق والقيروان والزيتونة، إلا أن هذه المدارس لم تستطع منفردة أو مجتمعة أن تطاول فضل الأزهر على اللغة العربية.

وقد حمى الأزهر علوم اللغة العربية خلال أكثر من محنة مرت بها الأمة الإسلامية خاصة خلال القرون الهجرية الثلاثة: السابع، والثامن، والتاسع، وذلك من خلال قوى عدة منها: المغول والتتار والصليبيون والغرب الأوروبي، حيث استطاع حماية اللغة العربية من خلال محصلة من

العوامل يأتى فى مقدمتها صيغته العربية الخالصة بحكم نشأته وبيئته وموقعه الوسط بين الشرقين الأدنى والأوسط، وتخريجه لطائفة كبرى من أعلام الفقه والأدب، جمع عددٌ كبير منهم شتات اللغة فى مجلدات أشبه بدوائر المعارف، هذا فضلاً عن إيوائه الناجين بحياتهم ودينهم وعلمهم وكتبهم من غارات المغول عندما اكتسحوا خراسان وفارس والعراق، فكانت هجرة هؤلاء العلماء من الشرق والغرب إلى القاهرة من البحث والابتكار فضلاً كبيرًا على علوم اللغة العربية. حيث خرج الأزهر فى خلال القرون الهجرية من السابع إلى التاسع أعلامـا فـى اللغـة أمثـال: جمال الدين بن منظور، وجمال الدين بن هشام، وشمس الدين النويرى، وابن فضل الله العمرى، وشمس الدين الذهبى، والحافظ بن حجر العسقلانى، وأبى العباس القلقشندى، وتقى الدين المقريزى. وهى أسماء تذكر على سبيل المثال لا الحصر[٧].

ولم يعان الأزهر طوال فترة تاريخه الطويل كما عانى فى عهد الأتراك؛ حيث ران على العصر التقليد وأغلق باب الاجتهاد، وفترت همة العلماء فى التأليف فراحوا يشرحون الكتب ويكتبون الحواشى على الشروح. وتركز الاهتمام على الناحية اللفظية والمناقشات الحرفية، وشغل العلماء أنفسهم بالفروض والاحتمالات التى لا تقع، وراحوا يبحثون لها عن حلول، إلا أنه ومع ذلك فإن المؤرخين قد اتفقوا على أن الأزهر أسدى للعالم الإسلامى فى هذه الحقبة خدمات جليلة؛ حيث استطاع أن يقدم إلى اللغة العربية والعلوم الإسلامية على نحو خاص صنيعا غاليا فقد أقبل عليه الخاصة والعامة[٨]. فمن الخاصة السلاطين الأتراك الذين عملوا على اللجوء إليه يلتمسون من علمائه الرأى والمشورة فيما يجرى من أحداث، كما اتجه مجموعة من الأتراك لتعلم اللغة العربية والتأليف بها كالفيروز آبادى وأبى السعود والفنارى وملاخسرو وخوجه زاده، وكان سلاطين العثمانيين أنفسهم يدرسون العربية وآدابها.

ومن العامة ، درس به كثير من طلاب العلم، فقد كان ملاذاً لطلاب العلوم الإسلامية واللغة العربية[٩].

وكان منهج التعليم فى الأزهر حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى مقصورًا على علوم الدين واللغة فقط، وكانوا يقسمون تلك العلوم إلى قسمين: علوم المقاصد، وعلوم الوسائل؛ حيث تعد الأولى هى الغاية من الدراسات والثانية هى الوسيلة لفهم الأولى.

أما الأولى: فتشمل التجويد والقراءات والتفسير والحديث والفقه والتوحيد وأصول الفقه والتصوف.

وأما الثانية: فكانت تتكون من النحو والصرف والبلاغة ومتن اللغة والعروض والقافية والمنطق والحساب والحكمة ومبادئ الفلك[١٠].

أما عن دراسة المواد الأخرى كالتاريخ والآداب والشعر، فلم يكن لها نصيب يذكر من الدراسة فى الأزهر حينذاك، وإن كان الجبرتى قد أشار إلى أن بعض الشيوخ كانوا يدرسون بعض التاريخ والأدب. ولم يكن الطالب الأزهرى يقضى فى الدراسة مدة محددة، كما لم يشترط سنّ معينة. وإنما كان يلتحق الطالب بالأزهر فى أى سن يريد طالما حفظ القرآن الكريم وبعض المتون الصغيرة، حيث يظل يتقلب بين حلقات الدرس سنوات طويلة حتى يمتلئ علما، فيذهب إلى قريته ليقوم ببعض الوظائف الدينية بها، أو ينبغ فيصير مدرسا بالأزهر، وكانت هذه غاية كبرى.

وكانت الدراسة تقوم فى الجامع؛ حيث يستند الشيخ إلى أحد الأعمدة والطلاب من حوله يجلسون في شبه حلقة يستمعون إليه، ويسألونه ما شاء لهم السؤال، وكان كل شيخ متخصصا في مادة بعينها أو كتاب بعينه، ويساعده في الشرح معيد، وهو طالب قديم حضر عليه قراءة الكتاب عدة مرات من قبل. وكان الطالب حرًا في اختيار الكتاب الذى يدرسه، وكان يحدد اختيار الطالب لشيخه شهرة ذلك الشيخ، أو لكونه من قريته، وما إلى ذلك من أسباب.

أما عن نظام الامتحانات التى كانت موجودة بالأزهر حينذاك فلم يكن نظاما بالمعنى المتعارف عليه الآن، إنما كان الأستاذ إذا أتم تدريس الكتاب تقدم إليه مَن يأنس فى نفسه إجادته من الطلاب فيمتحنه فيه شفويا، فإذا أظهر نبوغا واستيعابا وفهما للكتاب ولتعليقات الشيخ عليه منحه هذا الشيخ «إجازة» مكتوبة يذكر فيها أن الطالب قد قرأ عليه الكتاب واستوعبه وحفظ شروح الشيخ عليه، وأنه مأذون له فى أن يروى عن الشيخ كل ما يتعلق بذلك الكتاب.

وكان المتبع أن يتم الطالب قراءة عدد كافٍ من الكتب يحصل فى كل منها على إجازة قبل أن يقدم على التدريس وبخاصة فى الجامع الأزهر، كما كان بعض الطلاب يقصر دراسته على ما يقدمه شيخ واحد من الكتب حتى إذا أتمها أعطاه الشيخ إجازة عن كل كتاب، بالإضافة إلى إجازة عامة تبيح له القيام بتدريس ما يدرسه شيخه. وكانت تلك الإجازة كافية ليقوم الطالب بالتدريس فى غير الجامع الأزهر.

أما مستقبل الطالب الأزهرى فى ذلك الوقت فكان بين أمرين: إما أن يشتغل بالتدريس فى الأزهر أو غيره من المساجد، ويبدأ ذلك مع عدد قليل من أصدقائه الطلبة، ثم تزداد حلقة درسه اتساعا حسب مقدرته وكفاءته العلمية، أو أن يرجع إلى قريته ويقوم فيها ببعض الوظائف الدينية كإمامة الناس فى الصلاة وخطبة الجمعة، وعقد عقود الزواج، والوعظ والإرشاد على نطاق ضيق[11].

كان هذا هو النظام المتبع حتى أواخر القرن التاسع عشر إلى أن جاء عصر الخديو إسماعيل باشا، فمر التعليم بالأزهر فى أطوار عدة.

وقد وضع أول قانون للأزهر فى عهد الخديو إسماعيل عام ١٨٧٢م. وكان من ضمن ما جاء به هذا القانون هو تنظيم طريقة نيل الشهادة العالمية وتحديد مواد الدراسة وهى: الأصول والفقه والتوحيد والحديث والتفسير والنحو والصرف والمعانى والبيان والبديع والمنطق. وما أن صدر هذا القانون حتى سميت علوم الأزهر بالعلوم الأحد عشر، وبقيت على هذا الوضع لمدة نحو ربع قرن؛ حيث كان يتم الهجوم على من يحاول أن يضيف إلى هذه العلوم علمًا آخر مما سموه العلوم الحديثة. ولهذا ولغيره لم يستطع هذا القانون أن ينهض بالتعليم بالأزهر ليجعله ملائمًا لروح العصر، وظلت تتوالى عليه القوانين والأنظمة واللوائح حتى عام ١٩١١م حيث صدر القانون الذى قسم الدراسة الأزهرية إلى مراحل وجعل لكل مرحلة نظامًا وعلوما وأدخل عددًا من المواد الدراسية هى: التاريخ والجغرافيا والحساب والهندسة والطبيعة والكيمياء. وبموجب هذا القانون تم وضع شروط لقبول الطلبة، وحدود للعقوبات والإجازات، ونظم الامتحانات، والشهادات الدراسية. كما أنشئ عدد من المعاهد الأزهرية فى بعض المحافظات لمواجهة تزايد الإقبال على التعليم الأزهرى حتى أصبح عدد الطلاب فى عام ١٩١٧م أكثر من عشرين ألفا. وقد خضع هذا القانون لعدد من التعديلات كان منها تعديل عام ١٩٣٠م الذى قسم التعليم العالى إلى ثلاث كليات هى أصول الدين، والشريعة، واللغة العربية، كما أوجد تخصصا فى المادة، وآخر فى المهنة. وهكذا وبعد أن كان الطالب يدرس فى القسم العالى جميع المواد التى تؤهله لأن يكون عالما أزهريا أصبح يدرس مواداً خاصة، فالطالب فى كلية اللغة العربية مثلا لا يدرس الفقه الإسلامى، والطالب فى كلية الشريعة وأصول الدين لا يدرس من مواد اللغة إلا النزر اليسير.

ثم صدر عقب هذا قانون ١٩٣٦م فى عهد الشيخ محمد مصطفى المراغى، وظل معمولا به أكثر من ربع قرن. وقد جعل هذا القانون الدراسة فى الأزهر على أربع مراحل وهي(١٢):

(١) المرحلة الابتدائية ومدتها أربع سنوات، ويدرس فيها: الفقه والتوحيد والسيرة النبوية وسيرة كبار الصحابة وتجويد القرآن الكريم والإنشاء والنحو والصرف والإملاء والمطالعة والمحفوظات والتاريخ والجغرافيا والرياضة وتدبير الصحة والرسم والخط.

(٢) المرحلة الثانوية ومدتها خمس سنوات، ويدرس فيها: الفقه والتفسير والحديث متنا ومصطلحا، والتوحيد والنحو والصرف والبلاغة والبيان والمعانى والبديع والإنشاء وأدب اللغة والعروض والقافية والمطالعة والمحفوظات والمنطق وأدب البحث والطبيعة والكيمياء وعلم الحياة والجغرافيا والتاريخ.

(٣) الكليات وهى ثلاث: كلية اللغة العربية، وكلية أصول الدين، وكلية الشريعة الإسلامية، ومدة الدراسة بكل كلية أربع سنوات. ويدرس فى الكلية الأولى: النحو والوضع والصرف والمنطق

وعلوم البلاغة والآداب العربية وتاريخها وتاريخ العرب قبل الإسلام وتاريخ الأمم الإسلامية والتفسير والحديث والأصول والإنشاء وفقه اللغة العربية ولغة أجنبية.

وأما الكلية الثانية فيدرس فيها: التوحيد والتفسير والحديث متنا ومصطلحا ورجالا والمنطق وأدب البحث والأخلاق والفلسفة وأصول الفقه والتاريخ الإسلامي وعلم النفس ولغة أجنبية.

وأما الكلية الثالثة فكان يدرس فيها: الحديث متنا ومصطلحا ورجالا والتفسير وأصول الفقه وحكمة التشريع ومقارنة المذاهب في المسائل الكلية وتاريخ التشريع الإسلامي والمنطق والفلسفة ولغة أجنبية.

(٤) التخصص وهو على نوعين: تخصص في المهنة، وتخصص في المادة. والغرض من الأول إعداد علماء يقومون بمهنة الوعظ والإرشاد، أو الوظائف القضائية بالمحاكم الشرعية والإفتاء، أو التدريس في المعاهد الدينية ومدارس الحكومة. والغرض من الثاني إعداد علماء متفوقين في العلوم الأساسية لكل كلية من الكليات الثلاث.

وقد وضع هذا القانون شروطا لقبول الطالب في السنة الأولى الابتدائية، وهي:

(أ) ألا تقل سنه عن اثنتي عشرة سنة ولا تزيد على ست عشرة.

(ب) أن يكون حافظا للقرآن الكريم كله ويؤدي امتحانا يثبت ذلك.

(جـ) أن يؤدي بنجاح امتحانا في المطالعة والإملاء والخط والحساب.

(د) أن ينجح في الكشف الطبي طبقا للشروط التي توضع لذلك.

وقد تغيرت طريقة الدراسة في بعض مظاهرها وشكلها الخارجي عنها في القديم، فقد انتشرت المعاهد الدينية المختلفة في عواصم المحافظات والأقاليم مبنية على الطراز الحديث في بناء المدارس ومعاهد العلم، إلا أن طريقة الشيوخ في التدريس ظلت كما هي ولا سيما في العلوم القديمة، تتمثل في شرح نصوص الكتاب والتعليق عليها وفك طلاسمها.

أما مستقبل الطالب الأزهري فكان محدودا بدخوله الأزهر في المجالات التالية: الوعظ والإرشاد، والوظائف القضائية بالمحاكم الشرعية، والإفتاء، والتدريس في المعاهد الدينية والمدارس وكليات الأزهر.

وقد ظل الأمر في الأزهر كذلك منذ صدور ذلك القانون إلى حين حدوث ثورة ٢٣يوليو ١٩٥٢م والتي اتجهت عام ١٩٦١م إلى إصدار قانون جديد للأزهر عرف بالقانون رقم١٠٣ لسنة١٩٦١

سوف يتم الإشارة لأهم ما جاء به لاحقا عند بحث دور الأزهر عقب ثورة يوليو.

ثانيًا- دور الأزهر فى الحركة الوطنية:

قامت مؤسسة الأزهر من خلال دورها المتعدد والمستمر والمتجدد بدور كبير فى التطور السياسى المصرى؛ إذ ارتبط تاريخ المؤسسة بالتاريخ المصرى مؤدية من خلال علمائها دورين مهمين:

الدور الأول: يتجه إلى الحاكم كأداة لبناء الشرعية ومراقبتها.

الدور الثانى: يتجه إلى المحكومين برعايتهم وتحقيق حاجاتهم وتعبئتهم.

وفى هذا الإطار ساهم الأزهر وعلماؤه فى تكوين الوعى السياسى لدى أفراد الشعب، وذلك على اعتبار أن علماء الأزهر كانوا الطبقة المتعلمة من أبناء مصر الذين تعلموا تعليما دينيا يبيح لهم التعرف على الحقوق والحريات التى كفلها لهم الإسلام، فكان من الطبيعى أن يقودوا الشعب سواء ضد الحاكم أو ضد المستعمر؛ وذلك من أجل تحقيق صالح الوطن. كما ساهم الأزهر من ناحية أخرى في تكوين الشخصية المصرية التى عمل على بنائها فكرًا وسلوكًا من خلال الدور الحضارى الذى لعبه – بالأساس – على الساحة المصرية، إذ اتجه لإحداث الترابط بين جميع أفراد الشعب من خلال العاطفة الوطنية التى تنمى الإحساس بالانتماء إلى شعب معين، وبلد معين يجب الدفاع عنه. من هنا كان علماء الأزهر قادة كافة المواقف الفكرية والنضالية خلال الفترة من أواخر القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر، وهو ما جعل نابليون – على سبيل المثال – يلجأ للتعامل مع الأزهر لا كمؤسسة من بين مؤسسات المجتمع، ولكن باعتباره المركز الأول للقيادة، ومع العلماء باعتبارهم صفوة المجتمع، حيث كانوا الطبقة الأولى المكونة لنسيج المجتمع المصرى، وتأسيسا على هذا سوف يتم من خلال هذا الجانب من الدراسة تقديم الخبرة التاريخية للدور السياسى للأزهر خلال قرن تحديدا، وإن كان هذا لا يعنى التعرض التاريخى الكامل لهذا الدور بقدر ما يعنى بلورة وتحديد أهم معالمه مع الإشارة الواجبة إلى فترات تاريخية مهمة قام خلالها الأزهر بدور مهم قبل هذا القرن لا يمكن بحال إغفالها.

استطاع الأزهر أن يقوم فى عهد دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٢هـ) (١٢٥٠-١٥١٧م)، ومن بعدهم العثمانيون (٩٢٢-١٢٥٠هـ) (١٥١٧-١٨٠٥م) بدور سياسي وحضاري هائل، تبوأ من خلاله مكان الصدارة في مصر والعالم الإسلامى، حيث تهيأت له مجموعة من العوامل التي كانت بمثابة السبب المباشر الذي وجه الدعوة للأزهر لكي يقوم بدور رائد، حيث يمكن تقسيم هذه العوامل إلى نوعين:

الأولى- خاصة بالأزهر: ويقصد بها تلك التي نبعت من داخله ومن أهمها:

(١) الاستقلال المالى للأزهر، والذى كان لـه أثر كبير فـى اتخـاذ علمائـه مواقـف حاسـمة مـن السلطة السياسية. ويرجع منشأ هذا الاستقلال إلى الموارد المالية (الأوقـاف) التـى أوقفتـها الدولـة الفاطمية على الأزهر، والتى كان يترك أمر إدارتها إلى العلماء، إلى أن أصبح شيخ الأزهر فى عهد الدولة العثمانية هو المسئول عن هذه الإدارة[١٣].

ويضاف إلى العنصر السابق دخول علماء الأزهر ميدان التجارة، والمشاركة في الحرف وميدان الالتزام[١٤].

(٢) الاستقلال العلمى للأزهر: إذ كان الأزهـر مستقلا فـى إدارة شئونه الخاصـة، والتـى منـها اختيار الرئاسة العلمية، وهى التى تعرف بالمشيخة، وتصريف شئون الأزهر الدينية والتعليمية[١٥].

(٣) المكانة الكبيرة لعلماء الأزهـر فـى المجتمـع نظـرا للـدور المحـورى للديـن الإسـلامى لـدى المصريين ومنزلة عالم الدين فى الإسلام، وهى المكانة التى جعلتهم يعدون صفوة المجتمـع؛ إذ كـان يأتيهم الولاة والأمراء، وكانوا أول المدعوين فى الاحتفالات والمناسبات[١٦].

الثانية- عوامل بيئية: ويقصد بها مجموعة من العوامـل الخارجـة عـن الأزهـر، والتـى سـاعدت على بروز مكانة علماء ومؤسسة الأزهر لعل من أهمها:

(١) نظـم الحكـم السـائدة: إذ سـاعدت نظـم الحكـم التـى سـادت فـى مصـر فـى عـهدى الممـاليك والعثمانيين على ظهور زعامة الأزهر فـى أكثر مـن ناحيـة، فقد أدى اهتمـام الممـاليك والعثمـانيين بالأزهر كجامع وجامعة للاهتمام بعلمائه، والعمل من أجل إعادة صلاة الجمعة إليه، واسـترداد كثـير من الأوقاف التى كانت محبوسة عليه، والتى قطعت أثنـاء حكـم الدولـة الأيوبيـة. هـذا فضـلاً عـن أن مساوئ حكم المماليك والعثمانيين جعلت أفراد الشـعب يلجـأون لعلمـاء الأزهـر؛ ليـرفعوا عنـهم هـذه المساوئ، وليكونوا واسطة في العلاقة بينهم وبين السلطات[١٧]، وهى أسباب زادت من مكانة العلماء في المجتمع، وجعلتهم يقومون بدور مهم في المجتمع، خاصـة في عـهد الممـاليك مـن خـلال الفتـاوى التى أصدروها لتندد بالمماليك، وتعطيل الدراسـة بالجـامع الأزهـر، وغلـق المتـاجر، وهـى وغيرهـا جانب من العوامل التى جعلت المؤرخين والباحثين يجمعون على أن عصر المماليك يعد - وبلا جدال - العصر الذهبى للأزهر[١٨].

(٢) تفـرد الأزهـر علـى السـاحة العلميـة: حيث تجمعـت للأزهـر عدد مـن العوامــل الداخليـة والخارجية التى أسهمت باجتماعها معا فى علو مكانة الأزهر كمركز للإشعاع الدينى والعلمــى. ففـى داخل مصر كان الأزهر هو المعهد الوحيد الموجود على الساحة العلمية بعد أن أصـاب الاضطـراب

المعاهد التعليمية الموجودة لأسباب كثيرة يخرج ذكرها عن نطاق هذه الدراسة[١٩].

أما فى خارج مصر فقد أدى تدهور المعاهد التعليمية - بالبلاد الإسلامية - إلى رحيل العلماء وطلبة العلم إلى مصر للدراسة بالأزهر.

وهكذا أدت العوامل السابقة إلى تكوين الدور الحضارى والسياسى للأزهر فى عهدى المماليك والعثمانيين؛ حيث قاموا بأدوار متنوعة فى ثلاثة مواقف أساسية هى:

(أ) فى مواجهة الحاكم من خلال ثلاثة أدوار أساسية هى: تنصيبه، ونصحه، وعزله[٢٠].

(ب) فى مواجهة الرعية: حيث تراوح دورهم فى هذا الصدد ما بين تعريف الأفراد شئون دينهم ليأتى سلوكهم متوافقا مع الحدود الشرعية، وما بين توسط العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ ومن ثم تحقيق حاجة الرعية تجاه السلطة وبالتالى إقرار قواعد العدل فى كافة المجالات السياسية، والاقتصادية والاجتماعية [٢١].

(جـ) فى مواجهة العالم: سواء فى مجال تصحيح أمر فقهى، أو فى الانتصار لبعضهم إزاء الحاكم[٢٢].

وعقب انتهاء مرحلة حكم العثمانيين والتى وصل الأزهر فى نهايتها إلى قمة قوته السياسية بتعيين علماء الأزهر لمحمد على واليا على مصر عام ١٨٠٥م، دخل الأزهر مرحلة أخرى من تاريخه تعد نقطة تحول تميزت بعمل محمد على على إضعاف الأزهر باعتباره عائقا يقف أمام بناء دولته الحديثة؛ حيث اتجه إلى إنشاء مدارس علمانية، ورفض تماما فكرة الاهتمام بالأزهر وإصلاحه، مقررا أن مناهجه تبعد عن تدريس العلوم الحديثة التى يحتاج إليها تطور المجتمع[٢٣].

وقد أدت المدارس التى أقامها فضلاً عن البعثات التعليمية لأوروبا لتكوين فئة جديدة من المتعلمين تكونت منهم الصفوة الجديدة للمجتمع، حيث نشأت علمانية الفكر والسلوك على عكس صفوة العلماء، وهو ما أدى إلى تغييرات فى بناء الصفوة المصرية، فلم يعد العلماء يحتلون المكانة الأولى فى النسق الاجتماعى، ولم يعد نفوذ الصفوة الجديدة مستمدا من تعليمها الدينى؛ وبذا أصبحت هذه الصفوة هى المسئولة عن التحديث فى مصر[٢٤].

يضاف إلى هذا ما اتخذه محمد على من وسائل لإضعاف تأثير علماء الأزهر منها: اتباع سياسة "فرِّق تَسُدْ" وهى السياسة التى ساعده على اتباعها انقسام العلماء على أنفسهم وتنافسهم، وشغل العلماء بمشكلات دنيوية عن الأمور الدينية، وهو ما أدى إلى تشويه صورتهم فى أعين الشعب، وذلك بعد أن قام بمنحهم عددًا من المزايا المادية بتوزيع القرى التى كانت بحوزة المماليك وآلت إلى الحكومة على المشايخ وكبار العلماء، فأصبح للعلماء حصص التزام كثيرة، مكنتهم من شراء

الأراضى والمنازل وما إليها والعيش فى ترف، فكان أن انصرف عدد كبير منهم تدريجيًا عن الانقطاع لشئون الدين، فضلاً عن تأدية دورهم التقليدى فى المجتمع تجاه الشعب.

وهو الأمر الذى جعل محمد على لا يخشاهم بعد هذا أو يستجيب لنصحهم، ثم لم يلبث أن عمل منذ عام ١٨٠٧م على إلغاء عدد من المزايا المالية للعلماء، ومنها إحباسيات الرزق، وهى الأموال التى كانت توقف على العلماء، كما لجأ إلى فرض ضرائب جديدة على إيراداتهم من العقارات والأطيان(٢٥).

وقد كانت حملة فريزر على مصر عام ١٨٠٧م نقطة اختبار أساسية لنجاح محمد على فى القضاء على نفوذ العلماء، وذلك عندما حاول الإنجليز غزو مصر فى هذا العام، فطلب السيد عمر مكرم نقيب الأشراف من محمد على تجنيد الشعب لملاقاة الحملة، إلا أن محمد على رفض قائلا: إنه يكفى الشعب أن يدفع الضرائب، وهو الموقف الذى يوضح بصورة مباشرة رغبة محمد على فى إبعاد العلماء عن المشاركة فى صنع القرار من ناحية، ومواجهتهم بصورة صريحة بهذه الرغبة من ناحية ثانية، وهى الرغبة التى لم يستطع العلماء معارضتها بالوقوف ضدها. على الرغم من محاولة عمر مكرم مواجهة محمد على باجتماعه بكبار المشايخ وطلبه منهم الوقوف فى إجماع ضده، إلا أنهم سرعان ما تخاذلوا، واستسلم عدد كبير منهم لمحمد على بعد تلويحه لهم بالمناصب(٢٦). وبنفى عمر مكرم خارج البلاد تقلص دور العلماء السياسى فى الحياة العامة، هذا على الرغم من أنه فى الوسط الريفى كان لعلماء القرية المتصوفة دور مستقل - إلى حد بعيد - ظلوا يقومون به، سواء فى حل المشاكل الداخلية، أو كوسيط بين الفلاحين والقائمين بالإدارة، هذا على حين لم يستطع نظراؤهم فى القاهرة أداء هذا الدور قوميا(٢٧).

وبهذا دخل الأزهر (المؤسسة والعلماء) بمجيء محمد على مرحلة جديدة شكلت نقطة تحول فى تاريخ الأزهر، تميزت بفقدان الاستقلال الذاتى للعلماء، حيث أضحت السلطة هى مشكلة الدور، والأزهر وعلماؤه هم القائمون بالدور، كما انحصر نشاطهم فى الدور التعبوى الخاص بتجميع التأييد لسياسات الحاكم. وقد تعددت وسائل إضعاف الأزهر والسيطرة عليه فى الفترة منذ انتهاء حكم محمد على عام ١٨٤٠م إلى قبيل ثورة يوليو ١٩٥٢م، وانقسمت هذه الوسائل ما بين وسائل قامت بها السلطة السياسية، ووسائل مارسها الاحتلال البريطانى لمصر، وهو ما يتم إيضاحه بصورة مختصرة كالتالى:

أولاً: أساليب السلطة السياسية للسيطرة على الأزهر:

شهدت مصر فى الفترة الممتدة من ١٨٤٠-١٩٥٢م حكم كل من عباس باشا الأول، ومحمد سعيد باشا، وإسماعيل باشا، وتوفيق باشا، وعباس حلمى الثانى، والملك فؤاد، والملك فاروق. وتركز

موقف السلطة من الأزهر فى هــذه الفترة فـى تحجيم دوره السياسى المستقل، وحصـر دوره فـى المجال الدينى التعليمى. ولتحقيق هذا الهدف استخدمت عددا من الوسائل، ولعل من أهمها التحكم فـى الإطار القانونى للأزهر، والقضاء على استقلاله المالى، وهو ما يبدو بصورة مختصرة كالتالى:

(١) الإطار القانونى للأزهر:

بالنظر إجمالا إلى القوانين العديدة التى صدرت فـى الفترة مـن (١٨٧٢-١٩٣٦م)، لوجدنـا أن كلا منها قد صدر ليقيد ويكبـل جـزءا مـن استقلال الأزهـر، سـواء المـالى أو النظـامى أو السياسى. فالمحلل لهذه القوانين يلحظ اهتمامـها بالناحيـة الداخليـة للأزهـر المتعلقـة بـالمواد الدراسـية وأحـوال الدارسين، والعاملين والإدارة دون أن تتعرض - رغم كثرتـها - لمـا هـو أهم، وهـو رسـالة الأزهـر وأهدافه كما يجب أن تكون. يضـاف إلى هذا أن كل قانون يصدر كان يقيد جزءا من استقلال الأزهر، وبذلك يقلل من أهمية الدراسة فيه، وبالتالى دور علمائه، فقانون ١٩٠٨ - على سبيل المثال - اشترط فى المادة ٣٦ منه ضرورة تقديم تقرير عام من شيخ الأزهر عن أحوال التعليم إلـى الخديو. كمـا لـم تعترض اللجنة التى تكونت لفحص هذا القانون فى أبريل عـام ١٩١٠م علـى نظـام الجـامع الأزهـر، ورفضت عددًا من الاقتراحات منـها طلـب بتعيين شـيخ الجـامع الأزهـر، والوكيل، وأعضـاء إدارة المجلس العالى للأزهر بانتخاب العلماء عامة.

كما أنه بقانون ١٠ لسنة ١٩١١ تـم منـع علمـاء الأزهـر مـن الطلبـة أو المدرسين، وكذلـك مـن الموظفين من الاشتغال بالسياسة، وذلك بموجب المادتين ٦٨ و ٧٣ تحديدا، ولمزيد من إلـزام هـؤلاء بهذا المنع خصص فى هذا القانون بابا كـاملا يوضـح قواعد تـأديب الطلبـة والمدرسـين والموظفيـن المخالفين لأحكام القانون أو أوامر المشيخة أو مـن تعدى علـى غيره بـالأذى أو ارتكب أمرًا يخـل بالنظام أو بالمروءة وشرف العلم والدين. حيث تراوحت العقوبات ما بين التوبيخ والرفت.

وهو قانون يتشابه فى عدد من مـواده بعـدد آخر مـن القوانين التـى جـاءت لتمنـع علمـاء وطلبـة الأزهر من الاشتراك فى أى نوع من الأنشطة السياسية، من ذلك ما جـاء فـى المـادة ١٨ مـن قـانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠ الخاص بإعادة تنظيم الجامع الأزهر والمعاهد الدينية، وما جاء بمرسوم اعتماد اللائحة الداخلية للمعاهد الدينية، وذلك فى المواد ٣٣، و ٣٤، ٣٥. وكذلك ما جاء بلائحـة إجـراءات محاكمة العلماء الذين يقع منهم ما لا يناسب وصف العالمية الصادرة عام ١٩٣١[٢٨].

وهى فى مجملها عدد من القوانيـن واللوائح التـى أضحـى معـها الأزهـر يغلـق أبوابه فـى وجـه الانتفاضـات، كما يوقف الدراسة إلى أن تهدأ الأحوال، وهو فعل خالف به الأزهر سنته الأولى، حيث كان يوقف الدراسة ويأمر بإغلاق المتاجر مـن أجـل الاشـتراك فـى الانتفاضـات، كمـا أضحـى شـيخ الأزهر يطـالب مشـايخ الكليـات الأزهريـة بإسـداء النصـح للعلمـاء والطـلاب مـن أجـل تـرك العمـل السياسي للزعماء والقادة، بعد أن كان شيخ الأزهر في السابق في مقدمة الثائرين[٢٩]. ووصـل الحـال

فى هذا الصدد إلى حد تعيين رجال وأفراد من البوليس السياسى؛ ليكتبوا تقارير يومية عن الأحوال بداخل الأزهر والمساجد الأخرى وترسل لوزارة الداخلية[٣٠] كما أضحى أمر إصدار أو إلغاء أي من قوانين تنظيم الجامع الأزهر رهنا برغبة السلطة ومصالحها مثل قانون ١٩٢٥ الذى أصدره إسماعيل صدقى باشا، وقانون ١٩٣٦ الذى أصدرته حكومة توفيق نسيم باشا الائتلافية، وهما قانونان استهدف إصدارهما أسبابًا عدة من أهمها تقريب الأزهر إلى سياسة الملك ضد حزب الوفد على وجه الخصوص، وهو الحزب الذي كان يعد حزب الأغلبية في ذلك الحين[٣١].

وفضلاً عن هذه القيود التي تضعف دور الأزهر وعلمائه في المجتمع، وبمحاولة التعرف - على وجه الخصوص - على موضع شيخ الأزهر من هذه القوانين لوجدناه وقد تم تكبيله بذات القيود، حيث أضحى يعين من قبل الحاكم، كما فرض عليه بموجب قانون ١٩٠٨ عقب تكوين مجلس إدارة الأزهر أن يعمل من خلال هذا المجلس عضوان يمثلان السلطة الحاكمة، ثم أصبحوا ثلاثة بموجب القانون الصادر عام ١٩١١ بعد تشكيل مجلس الأزهر الأعلى كبديل لمجلس إدارة الأزهر، ثم وبقانون عام ١٩٣٠ أضحى المجلس يضم عددًا من الوزراء هم: وكلاء وزارات الحقانية والأوقاف والمعارف العمومية والمالية فضلاً عن اثنين ممن يكون في وجودهما بالمجلس - حسب نص القانون - مصلحة للتعليم فى الأزهر والمعاهد الدينية[٣٢].

وقد أثر هذا التدخل المستمر من جانب السلطة الحاكمة في شئون الأزهر بصفة عامة، والمشيخة بصفة خاصة على أداء الأزهر بصورة كبيرة، خاصة أن هذه التدخلات كانت بمثابة تقنين دستورى لتدخل الحاكم فى شئون الأزهر.

(٢) القضاء على الاستقلال المالى للأزهر:

إذا كان الاستقلال القانونى يمثل ركيزة تنظيمية للأزهر، فإن استقلاله المالى يمثل ركيزة اقتصادية مهمة لا بد من توافرها مع الركيزة التنظيمية لضمان الاستقلال الفكرى والسياسى لعلمائه.

وقد كان الأزهر يعتمد في عهد المماليك والعثمانيين فى تمويله على أموال الأوقاف، وهو الأمر الذي بدأ يضعف تدريجيًا مع مجيء محمد على، وذلك عندما تدخلت السلطة معطية لنفسها حق منح عطايا لبعض العلماء في صورة مرتبات تمنح بصورة غير منتظمة تحت ما يسمى «استجلاب الدعوات الصالحات من العلماء والمحتاجين والابتعاد عن كل ما يؤدى إلى كسر قلوبهم»[٣٣] ثم جاءت الضربة القاصمة للاستقلال المالي للأزهر عندما وضعت نظارة المالية فى ميزانية عام ١٨٩٥ مبلغ مائتي جنيه كمعونة سنوية للعلماء. من هنا صدر أول قانون لمرتبات العلماء عام ١٨٩٦[٣٤] توالى بعده فقدان الأزهر لإستقلاله المالي، عندما عرض عام ١٩١٥ المستشار المالى للحكومة المصرية - وهو إنجليزي - على شيخ الأزهر مساعدة مالية سنوية لتحسين الوضع المالى

لعلماء الأزهر فى مقابل أن تشرف الحكومة المصرية على أوقاف الأزهر[٣٥].

أما بالنسبة لأموال الأوقاف فقد كان لمجلس إدارة الأزهر وهو المجلس الذى كانت تعين السلطة السياسية أعضاءه أن يقترح توزيع هذه الأموال، ثم يعرض ما يراه على جهات الاختصاص من خلال شيخ الأزهر. وفى هذا تكبيل أيضًا لقدرة الأزهر على استخدام الأموال الموقوفة عليه[٣٦].

ثانيًا: أساليب الاستعمار البريطاني في إضعاف الأزهر:

اتجه الاستعمار البريطاني أثناء احتلال إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢ إلى ممارسة عدد من السياسات العدائية تجاه الأزهر من أجل إضعاف دوره على ساحة العمل السياسي وذلك من خلال أوجه عدة منها:

(١) تشجيع إنشاء عدد من المدارس الأجنبية، وبعض المؤسسات التعليمية التي تنافس الأزهر، فأقيمت مدرسة القضاء الشرعي، ومدرسة دار العلوم، أما في مجال التعليم في القرى فأنشئ ما سمى «بالمكاتب الراقية١» وهى مدارس تنافس مرحلة التعليم الابتدائى في الأزهر، وتم إنشاؤها بحجة تطوير ذي الثقافة الإسلامية وجعله مؤهلاً لتولى الوظائف الحكومية في الدولة[٣٧].

(٢) الاتجاه لتقليل كم الطلبة الدارسين بالأزهر بقدر الإمكان، وكانت الوسيلة لهذا أن أوعز الإنجليز إلى أنصارهم من الحكام وأعضاء الحكومة ومشيخة الأزهر بتقديم اقتراح ينص على انتساب أبناء الأقاليم إلى المعاهد القريبة من بلادهم، ولا يبقى منهم في القاهرة إلا من كان ولى أمره يقيم فيها، وذلك بحجة تيسير الأمر للطلاب حتى لا يتكبدوا عناء السفر[٣٨].

(٣) عمل الاحتلال البريطاني على المساعدة في المحاولات التي بذلتها السلطة من أجل القضاء على الاستقلال المالي للأزهر وإضعاف الأزهر ككل[٣٩].

(٤) العمل على عزل الأزهر عن المجتمع لإعطاء انطباع بأن نقطة الضعف تكمن فى الدين الذى يدعو إليه عالم الأزهر، وفى المواد التى يدرسها طلابه، كما تم الاتجاه واستكمالا لهذه الحلقة للتضييق على خريجى الأزهر بعدم توفير فرص عمل أمامهم[٤٠].

وهكذا يتبين مما سبق عمل السلطة من ناحية، والاحتلال البريطانى من ناحية ثانية للقضاء على الدور السياسى المستقل للأزهر، وهى الجهود التى وإن استطاعت بصفة عامة تحقيق هذا الهدف، إلا أنها لم تنجح تمامًا فى القضاء على معالم هذا الدور السياسى، إذ تمكن الأزهر (سواء كمؤسسة أو كأفراد) ومن خلال الرصيد الهائل من القوة السياسية التى حققها فى عهد دولتى المماليك والعثمانيين من لعب أدوار متعددة، نعرض فيما يلى لأهم قسمات هذا الدور.

أولاً- الدور السياسى للأزهر فى الداخل قبيل ثورة يوليو ١٩٥٢م:

لعب الأزهر وعلماؤه في المرحلة السابقة على ثورة يوليو ١٩٥٢ دورًا أساسيًا، وإن كان محدود النطاق، إلا أنه لا يمكن إغفاله أو تهميشه؛ حيث كان له دور إزاء الحاكم والرعية ونظيره العالم، يمكن أن نعرض نموذجًا فيما يلي على كل حالة:

(١) موقف الأزهر إزاء الحاكم:

وجدت في هذا الصدد أدوار متفرقة قام بها عدد من علماء الأزهر يعبر أغلبها عن مواقف فردية لهؤلاء العلماء من هذه الأدوار:

(أ) في مجال نصح الحاكم: بعد إلغاء مصطفى أتاتورك للخلافة في تركيا عام ١٩٢٤، رغب الملك فؤاد في تنصيب نفسه خليفة للمسلمين، فكان أن وقع حوالي أربعين عالما من علماء الأزهر على عريضة توضح للحاكم أن مصر لا تصلح - حينذاك - دارًا للخلافة؛ حيث إنها لا تزال محتلة، وإن حكومتها تبيح المحرمات من خمر وميسر وبغاء قانونا، فما كان من الحاكم إلا أن أصدر أوامره بالتحقيق في سرية مع الموقعين على هذه العريضة، مع إبراز عريضة مضادة من أجل أن يضغط بها على الشيوخ لكي يوقعوا عليها[٤١].

(ب) في مجال رفض تدخل الحاكم في بعض شئون الأزهر: فقد حدث أن اختار شيخ الأزهر - سليم البشرى - عام ١٩٠٤ أحد العلماء، وهو الشيخ أحمد المنصوري شيخا لأحد أروقة الأزهر، إلا أن الخديو عباس حلمي الثاني لم يرضَ عن هذا التعيين؛ فطلب من الإمام العدول عن هذا فأبى الشيخ الرجوع عن اختياره موجهًا كلامه للحاكم، « إن كان الأمر لكم في الأزهر دوني فاعزلوه، وإن كان الأمر لي دونكم فهذا الذي اخترته ولن أحيد عنه » ثم أقدم على تقديم استقالته تمسكا برأيه[٤٢] وهو موقف عبر خلاله أحد شيوخ الأزهر من جانبه عن ضرورة استقلال هذا المنصب المهم عن تدخل الحاكم.

(جـ) في مجال المطالبة بإصلاح الأزهر: ويوجد في هذا المجال أكثر من نموذج يوضح مطالبة عدد من شيوخ وعلماء الأزهر للحاكم بضرورة إصلاح عدد من شئون الأزهر للقضاء على عدد من أهم السلبيات التي أحاقت به، وأهمها قلة الموارد المالية، واستغلال الحاكم والأحزاب له، وجمود علمائه. ومن بين أشهر الاقتراحات التي قدمت في هذا الصدد الاقتراحات التي قدمها الإمام محمد عبده لإصلاح الأزهر حيث كان يرى أن « في إصلاح الأزهر صلاحا لجميع المسلمين وفي فساده فسادهم»[٤٣]. ويتلخص برنامجه في الإصلاح في ثلاث نقاط أساسية هي: الإصلاح المالي لإدارة الأزهر، وتحسين أحوال الطلبة، وتغيير المناهج العلمية بإدخال العلوم العصرية. حيث رأى أن إصلاح الأزهر لكي يتم يحتاج إلى تدخل السلطة، التي يجب أن تتركه بعد ذلك لشأنه وبدون أي تدخل من جانبها. وهو اقتراح وإن كان تقييمه وإبداء الرأي بخصوصه يخرج عن نطاق هذه الدراسة

فإنه لم يرَ النور؛ نظرا لتجمع قوتين أساسيتين عملتا على إفشاله، وهما: شيوخ الأزهر التقليديون الرافضون للإصلاح، والخديو عباس حلمي الثاني[٤٤].

(٢) موقف علماء الأزهر من الرعية:

يوجد في هذا الصدد عدد من المواقف المتنوعة التي قام بها علماء الأزهر سواء تجاه الرعية أو كواسطة في العلاقة بينهم وبين الحاكم، أو في المجال الأعم الخاص بالحفاظ على الدين الإسلامي.

وبالنظر إلى دور علماء الأزهر فإن هذا الدور يبرز واضحا خاصة في مجال مطالبة علماء الأزهر للحكام بضرورة الاستقلال عن الاحتلال البريطاني، وهو ما سنشير إليه لاحقا.

أما بالنسبة لدور علماء الأزهر تجاه الحفاظ على الدين الإسلامي والشريعة، فقد كان لهم مواقف عدة خاصة تجاه بعض المؤلفات التي أصدرها عدد من علماء الأزهر أنفسهم، وتحوي عددًا من الأخطاء مثال ذلك كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق[٤٥]، يضاف إلى ذلك جهود علماء الأزهر إزاء محاولات المبشرين الرامية إلى النيل من الإسلام، وهي المحاولات التي فاقم منها دخول المبشر الأمريكي زويمر الجامع الأزهر عام ١٩٢٨ حيث طاف بحلقات التدريس به، وعمل على التباحث مع الطلاب والأساتذة ووزع عليهم وريقات مطبوعة في التبشير المسيحي تحتوي هجوما على الإسلام[٤٦].

(٣) موقف العالم إزاء العالم:

ويوجد في هذا الصدد عدد من الأمثلة التي توضح موقف العالم من زميله العالم، سواء في مجال نصحه أو نصرته إزاء الحاكم، أو تصحيح أمر فقهي يكون قد جانبه التوفيق في إبدائه. وتعد من أبرز المواقف في هذا الصدد موقف علماء الأزهر من الشيخ علي عبد الرازق؛ حيث وصل الأمر في هذا الإطار إلى حد إخراجه من زمرة العلماء خاصة بعد أن أعطيت له الفرصة لتصحيح آرائه فلم يفعل. كما يضاف إلى هذا موقف علماء الأزهر من كتاب د. طه حسين «في الشعر الجاهلي»، وهو الكتاب الذي شكك من خلاله د. طه حسين في وجود إبراهيم وإسماعيل معتبرا أن مجرد وجود اسميهما في التوارة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي[٤٧].

وفي مجال دفاع بعض علماء الأزهر عن الإسلام هناك موقف شيخ الإسلام مصطفى صبري الذي أعد مؤلفا عمل من خلاله على تفنيد عدد من الدعاوى التي تنكر المعجزات الكونية، وتجعل الإيمان بالغيب مرادفا للإيمان بالواقع[٤٨].

ثانيًا: الدور السياسي للأزهر في مواجهة الاحتلال البريطاني لمصر:

قام علماء الأزهر في المجال الخارجي وعلى وجه التحديد المجال المتعلق بمواجهة الدول

الأجنبية المتمثلة أساسًا فى الاحتلال البريطانى لمصر بدور مهم يحسب لهم، ومن أمثلة مواقفهم فى هذا الصدد موقفهم من ثورة عرابى ١٨٨١-١٨٨٢، ومن الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢-١٩٥٢.

فبالنسبة لثورة عرابى ١٨٨١-١٨٨٢، فعلى الرغم من معارضة جانب من علماء الأزهر لها، فإن عددًا كبيرًا منهم أيدها باعتبارها ثورة وطنية على الحكم المطلق للخديو توفيق وعلى التدخل الإنجليزي والفرنسى في عهده. وكان فى مقدمة المؤيدين للثورة الشيخ شمس الدين محمد الأنبابى الذى تولى مشيخة الأزهر مرتين(٤٩)، والشيخ محمد عبده الذى أيد الثورة من خلال عدد كبير من المقالات بجريدة الوقائع المصرية، حيث دعا الشعب للتبرع والتطوع فى الجيش، هذا فضلاً عن تحريره لمضابط الثورة(٥٠).

وبمتابعة موقف الأزهر من الاحتلال البريطانى لمصر (١٨٢٢-١٩٥٢) تبين أن عقيدة الجهاد قدمت فى بداية الاحتلال أفضل أيديولوجية لتعبئة الشعب، حيث نشر علماء الأزهر إعلان الجهاد الذى جاء ليحث الشعب على تأييد الجيش المصرى ضد الإنجليز، كما بذل علماء الأزهر جهودا كبيرا تضافرت مع جهود أفراد الشعب لمواجهة هذا الاحتلال، لعل من أبرز هذه الجهود ثورة الشعب عام ١٩١٩، فقد كان الأزهر هو المكان الذى انطلقت منه الثورة حيث كان بمثابة غرفة عمليات للثوار من أبناء مصر بغض النظر عن ديانتهم(٥١) وبعدها ظل الأزهر يقاوم من خلال علمائه الاحتلال البريطانى فى حدود ما توافرت له من وسائل وإمكانيات منها بيانات الاحتجاج، والجمعيات السرية التى اشترك بعض العلماء فى عدد منها(٥٢). إلا أنه من الحقائق التى يجدر ذكرها فى هذا الصدد أنه يجب فى مجال النظر للدور السياسى للأزهر التفرقة ما بين موقف العلماء والشعب من تلقى صدمة الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ وبين تلقيهم لصدمة الاحتلال البريطانى عام ١٨٨٢. ففى المرة الأولى قوبل الفرنسيون بمقاومة شعبية هائلة بقيادة علماء الأزهر، شهدت القاهرة خلالها ثورتين عنيفتين اضطر الفرنسيون بعدها إلى الرحيل عن مصر. أما فى المرة الثانية فإن كان الشعب قد عمل وبقيادة العلماء على مواجهة الاحتلال إلا أن الأزهر لم يكن حرا تمامًا فى قيادة المواجهة بعد أن عملت السلطة من ناحية والإنجليز من ناحية أخرى على تقييد دوره السياسى المستقل، وانتقلت بذلك قيادة الأمة من أيدي العلماء إلى أيدي رجال الجيش والصفوة الجديدة(٥٣) وفى هذا المناخ ظهرت خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضى جميعات إسلامية أخذت تلعب دورًا بارزًا فى المجتمع المصرى منها جمعية الشبان المسلمين، وجمعية مكارم الأخلاق الإسلامية، وجمعية الهداية الإسلامية، وجمعية الوعظ والدعوة الإسلامية فضلاً عن جمعية مصر الفتاة وجماعة الإخوان المسلمين التى نشأت عام ١٩٢٨ كرد فعل لعدم قيام الأزهر بالدور المتوقع منه، وضمت فى صفوفها عددًا كبيرًا من علماء الأزهر الذين انضموا إليها تعبيرًا عن عدم جدوى

العمل داخل المؤسسة الرسمية[٥٤].

ثالثاً- دور الأزهر فى الحياة الفكرية:

كان الأزهر هو النافذة الأساسية التى أطل منها الناس على الفكر الإسلامي بكل شعّب هذا الفكر، حيث أسهم الأزهر طوال القرن الماضى فى صنع ثقافة إسلامية شكلت وجدان الشعب المصرى فقد ارتبط بالتاريخ الفكرى والثقافي وواكب نهضة الأمة الإسلامية وعايش عدداً ضخما من الأحداث الإسلامية والأدبية، حيث يرجع إلى التنوع والاعتدال الذى تميز به الأزهر بمختلف مؤسساته الدور الأكبر الذى جعله مصدراً للأفكار الصحيحة وملتقى الدراسات الإسلامية ومذاهب الأئمة ومنبراً للإعلام الإسلامى، والدعوة الإسلامية، ودرء الشبهات عن الإسلام.

وقد قام الأزهر بدوره الفكرى فى هذا الصدد من خلال محاور عدة منها تصديه لعدد من التيارات الفكرية والتى تعد من أهمها القضايا التى اختلط فيها الجانب الفكرى بالدينى ومنها:

١- فصل الدين عن الدولة:

فبعد نجاح مصطفى أتاتورك فى إسقاط الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤، تصاعدت الأصوات التى تدافع عن الخلافة الإسلامية، ولعل من أقواها الصوت الذى تمثل فى البيان الذى أصدره مجموعة من علماء الأزهر يعلنون من خلاله بطلان هذا الفعل، وهو البيان الذى أعقبه بيان آخر من وكيل الأزهر الشيخ محمد حسنين يبين فيه خطأ الكماليين، ويدعو شعب مصر والأزهر لتحمل أعباء الحفاظ على الخلافة الإسلامية، والنظر في بيعة خليفة للمسلمين. ونشطت الدعوة إلى مؤتمر إسلامي للنظر في شأن الخلافة الإسلامية برئاسة شيخ الأزهر، إلا أن الخلافات واحتدام النزاع بين أصحاب الأطماع والنزعات جعلت جهود عقد المؤتمر تبوء بالفشل، ويبرز اتجاهان: **الأول** يؤيد الكماليين، **والثانى** يؤيد الخلافة الإسلامية. حيث صدر عن هذا الانقسام أربعة كتب: كتابان ينتصران للاتجاه الكمالى وهما: "الخلافة وسلطة الأمة"، و"الإسلام وأصول الحكم". أما الكتاب الأول فهو كتاب باللغة التركية، وليس له مؤلف معروف؛ حيث يقال إن لجنة من الكماليين هى التى أشرفت على تأليفه ونشره، وهو كتيب صغير يقع فى سبعين صفحة من القطع الصغير، ويهدف إلى تبرير ما فعله أتاتورك من الفصل بين الدين والدولة. وقد أتى الرد على كل ما ورد فى هذا الكتاب من جانب الأزهر من خلال كتاب للشيخ مصطفى صبرى بعنوان «النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة» كما أسلفنا.

أما الكتاب الثانى فهو كتاب الشيخ على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» فهذا الكتاب -كما سبقت الإشارة إليه - أخطر ما كتب عن الموضوع؛ نظرا لأن كاتبه أحد علماء الأزهر، وقد صاغه بأسلوب يتميز بالجاذبية وجزالة اللفظ، وقد جاء متهافتا من الناحية العلمية. وهو ما جعل الأزهر يقوم

بدور مزدوج، الدور الأول تمثل في تصحيح الأفكار الخاطئة بالكتاب، وهو ما قام به على وجه التحديد الشيخ بخيت، والشيخ الخضر حسين.

أما الدور الثاني فتمثل فى تشكيل هيئة كبار العلماء بالأزهر لمحكمة علمية إدارية في أغسطس ١٩٢٥م الموافق محرم ١٣٤٤هـ، وهى التى أخرجت الشيخ من زمرة العلماء عقب أن رفض العودة عما ردده من مغالطات كما أسلفنا[٥٥].

٢- قضايا متنوعة ترتبط بالدفاع عن الإسلام واللغة العربية:

حيث ازدحمت الحياة الفكرية وخاصة أوائل القرن الماضي بكثير من قضايا الجدل، منها العداء بين الدين والعلم، وقضية ترجمة القرآن، ومسألة تطوير الشريعة حسب ظروف الزمان والمكان، وظهور الدعوات التى انطلقت لتنادى بضرورة تجديد الإسلام وذلك كستار لمحو حقائق الدين وطمس معالمه، حيث أخذ عدد كبير من المستشرقين في الهجوم على الإسلام من خلال التشكيك في تعاليمه من أجل تفتيت وحدة الفكر الإسلامي، كما ظهرت دعوة التوفيق بين الإسلام والمسيحية على اعتبار أن هدف الأديان واحد هو الدعوة إلى الخير ونبذ الشر، وهى دعوات تصدى لها عدد من أبرز شيوخ الأزهر أمثال محمد الخضر حسين، والشيخ طنطاوى جوهرى، والشيخ مصطفى صبري بالإضافة لعدد من أهل الفكر وتعد من المعارك الفكرية الشرسة التي خاضها الأزهر دعوة الهجوم على اللغة العربية والدعوة إلى الكتابة باللغة العامية، وهى الدعوة التي حمل لواءها جريدة المقتطف عام ١٨٨١، وهى الجريدة التى كانت تعد لسان حال الإنجليز في مصر، وهى القضية التى أثارها أيضًا فى بداية القرن الماضى وعلى وجه التحديد عام ١٩٠٢ القاضى الإنجليزي «ولمور» حين ألف كتابا، وضع فيه قواعد لتكون لغة للعلم والأدب، واقترح أن تكتب العربية بالحروف اللاتينية. وهى الدعوة التى تبناها المهندس الإنجليزي «وليم ولكوكس» عام ١٩٢٦، وسلامة موسى. وهى جانب من الدعوات التى حاربها الأزهر بفضل جهود علمائه الذين دافعوا عن لغة الإسلام، وجعلوا الأزهر حصن الضاد وعرين الفصحى[٥٦].

يضاف إلى هذه الجهود دفاع الأزهر الدائم عن الحرية الدينية والعلاقة الوطيدة التى تربط المسلمين والمسيحيين عنصرى الأمة؛ حيث تعانق الهلال والصليب خلال ثورة ١٩١٩، وكان للمسيحيين رواق خاص بهم فى الأزهر يدرسون به.

وإذا كان للأزهر دور لا يمكن إغفاله في مجال التصدى للتيارات الفكرية المعادية للإسلام إلا أن هناك عددًا من نواحى القصور العدة التى شابت أداء الأزهر لوظيفته هذه خلال القرن الماضى، فعندما تسرب الضعف إلى المجتمعات الإسلامية كان من الطبيعى أن تنتكس أعلام الفكر فيها، ويخيم الجمود على أرجائها فكان أن خفتت أنوار البحث والتجديد فى مجال الدرس والتأليف فى الأزهر؛ إذ

استكان العلماء لهذا الضعف كما أسلفنا، فقعدوا عن الاجتهاد وعكفوا على الكتب القديمة، فراحوا يشرحونها ويكتبون الحواشى على الشروح، وانشغلوا بافتراضات وهمية لا تقع، فكان أن انصرف الأزهر عن دراسة العلوم العقلية، ولم يبق به إلا الاهتمام بالدراسات الدينية واللغوية، وانتشر بين العلماء القول بتحريم دراسة العلوم العقلية، وهى علوم قامت عليها النهضة الحديثة، واقتصر تناول العلماء للمشاكل العامة فى المجتمع على ما ردده السابقون، فكان أن توقف التجديد بما يعنيه هذا من مواكبة حركة التقدم والتفاعل مع معطيات العصر. الأمر الذى أسهم مع عوامل أخرى – سبق الإشارة إليها في هذه الدراسة – إلى بعد الأزهر عن مواقع اتخاذ القرار والانخراط فى الحياة العامة، وإن ظل مدافعا عن اللغة العربية والشريعة الإسلامية [٥٧].

وبالانتقال إلى فترة ما بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ فى محاولة لمتابعة الدور السياسى للأزهر فى عهد الرؤساء الثلاثة جمال عبد الناصر، وأنور السادات، وحسنى مبارك يمكن القول: إن الأزهر كمؤسسة وعلماء قد تراوح موقفه ودوره الوطني بين المد والجذر حسب طبيعة القضايا المثارة، وموقف السلطة منه وخاصة فيما يتعلق بالإطار القانوني المحدد لنطاق عمله.

فمنذ البداية أيد الأزهر ثورة يوليو ١٩٥٢ وهو ما ظهر من خلال شيخ الأزهر حينذاك محمد الخضر حسين، وموافقة علماء الأزهر، والمقالات المتعددة التي امتلأت بها مجلتا الأزهر، ومنبر الإسلام[٥٨] وهو الموقف الذي تلاه دفاع الأزهر عن مبادئ الاشتراكية عامة، والميثاق خاصة كأساس للتطور الذي تمر به مصر [٥٩] فى عهد الرئيس جمال عبد الناصر، كما أيد الأزهر سياسة الانفتاح الاقتصادي فى عهد السادات[٦٠].

وكان أن صدر في عهد الرئيس عبد الناصر عدد من القوانين أيدها الأزهر من بينها قانون إلغاء الوقف الأهلي الذي قرر الإبقاء على الأوقاف الخيرية وتسليم أراضى الأوقاف للإصلاح الزراعي[٦١]، وكذلك قانون إلغاء المحاكم الشرعية عام ١٩٥٥، وهو القانون الذي أيده عدد كبير من علماء الأزهر، وإن كان عارضه عدد منهم لعل من أبرزهم شيخ الأزهر حينئذ الخضر حسين الذي استقال من منصبه - كما ذهبت عدد من الآراء - بسبب إلغاء هذه المحاكم؛ حيث كان من رأيه أن يدمج القضاء الأهلي في القضاء الشرعي لا أن يحدث العكس؛ لأن الشريعة يجب أن تكون المصدر الأساسي للقوانين[٦٢].

وكان من أهم وأخطر القوانين التي صدرت في عهد عبد الناصر قانون إعادة تنظيم الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ الذي جاء ليربط الأزهر بثورة يوليو بعدما يقرب من ثماني سنوات من نجاحها، والذي جاء ليجعل من الأزهر جامعة إسلامية علمية لا تهتم فقط بعلوم الدين ولكن بعلوم الدنيا أيضًا، وذلك لاعتبارات تتعلق - كما جاء بالمادة ٢٣ من هذا القانون - « بتأكيد الصلة بين الدين والحياة والربط بين العقيدة والسلوك وتأهيل عالم الدين للمشاركة فى كل أنواع النشاط والإنتاج والريادة

والقدوة الطيبة. وكذلك تأهيل عالم الدنيا للمشاركة في الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة في داخل جمهورية مصر العربية وخارجها »[٦٣].

وإذا كان هذا القانون قد فتح آفاقا جديدة، ومجالات عديدة أمام خريجي كليات الأزهر، والتي كانت مقصورة على كلية أصول الدين والشريعة واللغة العربية فأصبحت تضم كليات المعاملات والإدارة، والزراعة، والهندسة، والطب، واللغات والترجمة والبنات، إلا أن هذا التطوير قد لقي كثيرًا من المعارضة، سواء عند مناقشة مشروع القانون أو بعد صدوره، وذلك من جانب فئات عديدة من المجتمع المصرى وفى مقدمتها عدد كبير من علماء الأزهر ذاته[٦٤] ؛حيث تركزت أهم نقاط الاعتراض في:

(١) أن القانون أضعف الرسالة الدينية للأزهر، فالهدف الأصلي من تطوير التعليم بالأزهر لم يتحقق منه الشيء الكثير، كما هبط مستوى الخريج الذى أضحى مطالبا بعلوم شرعية أو لغوية إلى جانب العلوم الحديثة، وأصبح يتخصص فى جزء منها، الأمر الذى دعا العديدين إلى التساؤل: هل يجدر والحال كذلك أن يطلق على الخريج اللفظ الجليل «عالم أزهرى»؟ حيث أصبح يندر وجود الأزهرى بمعناه الصحيح الذى يلم بدينه إلماما كاملاً. كما أن الفقيه لا يأتى من كلية الشريعة، وإنما يتكون أصلاً منذ مرحلة التعليم الابتدائى.

(٢) كان النظام موضوعا فى جامعة الأزهر على أن تكون جامعة الأعداد القليلة، وألا يذهب للدراسة بها إلا من يريد ويمتلك المقدرة على هذا، إلا أنه وبعد التطوير تغيرت نوعية هؤلاء الدارسين إلى الأسوأ، وانصرف عديد من أبناء الشعب عن الدراسة بالأزهر[٦٥].

وهذه بعض من نقاط الاعتراض العامة التى سلبت جزءًا كبيرًا من رسالة الأزهر، وجعلت الجامعة الأزهرية تفقد روح الجامع الأزهر، فالأزهر ليس معهدًا علميًا يخرج علماء ودعاة للإسلام ثم ينتهى دوره بعد هذا، فهو جامعة للعلم والتثقيف، وجامع للعبادة والتربية، وجمعية للدعوة والإصلاح.

إلا أنه وتأسيسًا على الخطورة التى تكمن فى الاعتماد على الكتب الحديثة التى جاءت لتحل محل الكتب القديمة فى مجال الدراسة بالأزهر؛ حيث لا يستطيع الطالب الإلمام والاستفادة بما في بطون هذه الكتب القديمة من تراث مهم، وانطلاقا من أن المؤلفات الحديثة لم تستوعب كل أبواب ومسائل العلم الواردة في كتب التراث، اتجه المسئولون إلى الأخذ بطرف من كل من الكتب الحديثة وبطرف من كتب التراث؛ فقرر مجلس كلية أصول الدين فى أواخر السبعينيات من القرن الماضى جعل ٥٠% من المقررات مرتبطا بكتب التراث، والنسبة الأخرى مرتبطة بالمؤلفات الحديثة، كما حرص المسئولون على تنقية الشوائب التى دخلته من خلال استحداث مادة بعنوان (الدخيل فى التفسير)

وأخرى بعنوان (التخريج ودراسة الأسانيد والحكم على الحديث).

كما قام قسم الحديث بالكلية ذاتها في أواخر السبعينيات أيضًا بمشروع تحت عنوان (موسوعة السنة)، وهو يتكون من مراحل ثلاث: المرحلة الأولى منه تعرف بمرحلة استقصاء الأحاديث المتداولة في الكتب المطبوعة أو المخطوطة وتبلغ نحو ٢٠٠,٠٠٠ حديث والحكم على كل حديث بالصحة أو الحسن أو الضعف، وقد جند لهذا العمل طلاب الدراسات العليا، حيث حدد لرسالة الماجستير تخريج وفحص نحو أربعمائة حديث، ولرسالة الدكتوراه نحو ألف ومائتي حديث. أما المرحلة الثانية: فتتركز في فصل الأحاديث الصحيحة عن غيرها في كتب مستقلة، والمرحلة الثالثة والأخيرة تتمثل في اختيار صفوة من الأحاديث تغطي أحكام الشريعة في كتاب واحد يسهل اقتناؤه[٦٦].

ونتيجة للاهتمام بحفظ كتاب الله أنشئت بالأزهر إدارة خاصة تسمى (إدارة شئون القرآن) تشرف على الكتاتيب وجمعيات تحفيظ القرآن الكريم، كما أنشئت هيئة خاصة لطبع المصحف الشريف سميت "لجنة مراجعة المصاحف" وتضم عددًا ممن عرفوا بالتفوق في علم القراءات ورسم المصحف والوقوف وعدد الآي ومعرفة الفواصل وأسماء السور وغير ذلك، وتشرف على هذه اللجنة إدارة البحوث بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وهي تراقب طباعة المصحف في الداخل والمصاحف الواردة من الخارج، فلا تسمح بتداولها داخل البلاد إلا إذا استوثقت من صحتها واطمأنت لسلامتها وإلا قامت بمصادرتها، هذا فضلاً عن دورها في مراقبة الكتب الدينية الصادرة في الداخل والواردة من الخارج، حيث تصادر منها ما يخرج عن الشريعة الإسلامية أو يشوه الإسلام. وقد قدم الأزهر في الثمانينيات مصحفًا شريفًا قام عليه صفوة من خيرة علمائه الذين تابعوا العمل فيه مدة ليست بالقصيرة[٦٧].

وقد حرص مجمع البحوث الإسلامية من خلال مؤتمراته - كما سيرد ذكره - على التوصية بالعناية بالقرآن الكريم حفظا ورعاية للدارسين به أو توجيها لقرائه أو إلزاما لناشريه أن يطبع المصحف على رسم مصحف سيدنا عثمان ﷺ، صيانة له من التحريف، والتزاما بما اتفق عليه الصحابة.

كما تحمل مكتبة الأزهر بين دفتيها عديدا من نفائس المخطوطات التي تعد زادًا لا غنى عنه للباحثين من الداخل والخارج، ويبلغ عدد المخطوطات بالمكتبة وحدها أربعة وثلاثين ألف مخطوطة تقريبا، يرجع تاريخها إلى القرن الثالث الهجري وما بعده[٦٨].

كما تطور رصيد المكتبة من الدوريارت العربية والأجنبية تطورًا كبيرًا خلال فترة زمنية قصيرة، فعلى حين بلغ العدد الإجمالي بهذه الدوريات في العام الجامعي ١٩٩٦/٩٥ حوالي ١٤١

دورية فقد ارتفع عام ١٩٩٨/٩٧ إلى ٣٣٠ دورية. كما تطور رصيد المكتبة من الرسائل الجامعية (ماجستير ودكتوراه تطورا كبيرا أيضا، تطورا يشير إليه الجدول التالي : [٦٩]

جدول رقم (١)

بيان تطور رصيد المكتبة من الرسائل الجامعية (ماجستير و دكتوراه)

خلال الفترة من ٩٥/٩٤ حتى ٩٨/٩٧

العام الجامعي	ماجستير			دكتوراه		
	اللغة العربية	اللغة الأجنبية	الإجمالي	اللغة العربية	اللغة الأجنبية	الإجمالي
٩٥/٩٤	٢٨٠٠	٣٤٢٤	٦٢٢٤	٢٠٢٧	٢٠٠٠	٤٠٢٧
٩٦/٩٥	٢٥٤٣	٢٦٣٠	٥١٧٣	٢٦٥٢	٢٦٥٦	٥٣٠٨
٩٧/٩٦	٢٨٩٢	٢٨٢٧	٥٧١٩	٢٨٠٩	٢٧٤٦	٥٥٥٥
٩٨/٩٧	٢٩٠١	٣٢٣٠	٦١٣١	٢٩١٣	٢٩٢٥	٥٨٣٨

ولاستعراض دور الأزهر ومواقفه خلال الفترة التالية لثورة يوليو ١٩٥٢ إلى نهاية القرن يمكن فى هذا الصدد ومن أجل الإيضاح والتحديد تقديم عرض موجز لنماذج من مواقف الأزهر على مستويين هما: الأزهر كأفراد ومؤسسة، ثم الأزهر كهيئات تابعة للمؤسسة.

أولا- الأزهر كأفراد ومؤسسة:

يمكن توضيح دور الأزهر فى هذا الصدد من خلال تقديم عرض موجز لنماذج من مواقف الأزهر تجاه عدد من المجالات الإسلامية، والسياسية، والاجتماعية.

١- فى المجال الإسلامي:

حيث سيتم تناول قضيتين أساسيتين:

(أ) قضية تطبيق الشريعة الإسلامية:

تعد من أبرز القضايا التى كان للأزهر دور واضح إزاءها في هذا المجال هى قضية تطبيق الشريعة الإسلامية؛ حيث نادى بذلك عدد من شيوخ الأزهر، هم على وجه التحديد: محمد الفحام، وعبد الحليم محمود، وعبد الرحمن بيصار. ويعد الشيخ عبد الحليم محمود من شيوخ الأزهر البارزين الذين بذلوا جهودا كثيرة في مجال المناداة بتطبيق الشريعة، حيث بعث بخطابين إلى

مجلس الشعب عام ١٩٧٦ من أجل تطبيق الشريعة دون إبطاء، كما أصدر قرارًا بتشكيل لجنة عليا لمراجعة التشريعات الوضعية وتعديلها بما يتفق مع مبادئ الشريعة، وهي اللجنة التي انتهت بوضع مشروع الدستور الإسلامي، وهو المشروع الذي لم يتقيد بمذهب معين[٧٠] كما قام الشيخ عبد الحليم محمود باعتباره رئيسا لمجمع البحوث الإسلامية بالاشتراك مع علماء لجنة الفتوى بالأزهر وبعض كبار رجال القانون بالعمل لصياغة مشروع قانون للأحوال الشخصية في الزواج والطلاق انتهى منه الأزهر في أواخر عام١٩٧٦[٧١].

كما أنه ونتيجة لجهود عده ظهر القاضي الشرعي مرة أخرى في المحاكم، وهو خريج كلية الشريعة والقانون؛ وذلك لمسايرة ما طرأ على قانون الأحوال الشخصية في مجال قضيتي الخلع، والزواج العرفي.

(ب) الجماعات الإسلامية:

بالنظر إلى موقف الأزهر من الجماعات الإسلامية خلال الفترة من ١٩٥٢ إلى نهاية القرن يبدو أنه قد اتسق موقف الأزهر من جماعة الإخوان المسلمين - وهي الجماعة التي كان لها الصدارة على ساحة العمل السياسي حينذاك - مع موقف الرئيس عبد الناصر منهم حيث اتجه الأزهر للهجوم عليهم من خلال شيخه حينذاك عبد الرحمن تاج، وجماعة كبار العلماء، ومجلتي الأزهر ومنبر الإسلام[٧٢]، وهو الأمر الذي يمثل استمرارية لموقف الأزهر من هذه الجماعات في فترة ما قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وهو الموقف الذي استمر أيضًا في عهدي الرئيسين أنور السادات وحسني مبارك. مع وجود اختلاف نسبي في عهد الرئيس السادات، وهو ما تمثل في البيان الذي أصدره شيخ الأزهر عبد الحليم محمود إزاء قضية جماعة التكفير والهجرة، وهو البيان الذي امتنعت الصحف الحكومية عن نشره، وفيه فرق الإمام عبد الحليم محمود بين قضية قتل أعضاء الجماعة للشيخ محمد حسين الذهبي، وقضية الفكر، حيث رفض الأولى، ورأى في الثانية ضرورة الأخذ بالحرية التي تسمح بالرأي الآخر ولا تحرم الفكر[٧٣].

كما يضاف إلى مواقف الأزهر في المجال الإسلامي دفاعه الدائم - كما أسلفنا - عن الحرية الدينية والعلاقة الوطيدة التي تربط عنصري الأمة مسيحيين ومسلمين، وتعد من أواخر جهود الأزهر في هذا الصدد ما صرح به فضيلة الإمام محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر في لقائه بلجنة الحريات الدينية الأمريكية في مارس ٢٠٠١م، فقد عبر فضيلته في كلمات بليغة وحاسمة عن جوهر الاعتدال والوسطية الإسلامية في أدب الحوار والفكر المستنير في أثناء توضيحه للحقائق، كما أنه رحب بهم ترحيبا مشروطا بأن يكون الهدف من زيارة اللجنة هو التعلم والتعرف على سماحة الإسلام تجاه الأديان الأخرى وسلوكيات أبناء الشعب المصري المتمسك بهذا الدين العظيم إزاء إخوانهم الأقباط الذين تجمعهم بهم روابط أزلية من الاحترام المتبادل وتقدير كل للآخر على أساس

أن القاعدة الصلبة التي يتمثلها الجميع وتجرى فى دمائهم وعروقهم هى أن "الدين لله وأما الوطن فهو للجميع حق مشاع للكل لا يفضل فيه مسلم مسيحيا ولا مسيحى مسلما".

وكان الشيخ حاسما وحازما فى آن واحد فى أن الأزهر فى خدمة هذه اللجنة إذا أرادت أن تجلس فى الأزهر مجلس التلاميذ من الأستاذ يسألونه عما يجهلون فيجيبهم ويعلمهم وينورهم.

وأن ما يدور فى أذهان أعضاء اللجنة أو ما يبدو بين السطور من دعاوى الاضطهاد والتفرقة فى المعاملات ليس إلا وهمًا لا وجود له إلا فى أذهانهم وأذهان من يوحى إليهم بذلك ممن يحاولون أن ينشروا هذه الدعاوى المغرضة[٧٤].

٢- فى المجال السياسى:

كان للأزهر خلال الفترة من ١٩٥٢ إلى نهاية القرن موقف وطني من مجموعة من القضايا السياسية التى عمل من خلالها على تدعيم موقف السلطة السياسية مع إعطاء خلفية دينية مؤيدة بالآيات والأحاديث القرآنية إذا استدعى الأمر، فقد عمل الأزهر عقب ثورة يوليو ١٩٥٢ على تأييد اتفاقية الجلاء عام ١٩٥٤، وتأميم قناة السويس عام ١٩٥٦، وإدانة العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ أيضًا، وتأييد الميثاق الوطنى عام ١٩٦٢ حيث دعا الشيخ محمد شلتوت شيخ الأزهر حينئذ أساتذة الكليات الأزهرية وشيوخ ومدرسى وطلاب المعاهد الأزهرية إلى مؤتمر عام يناقشون فيه الميثاق من وجهة النظر الإسلامية، وهو المؤتمر الذى تم الانتهاء فيه إلى التطابق بين الاثنين[٧٥].

كما اتجه الأزهر فى عهد الرئيس السادات لتأييد ثورة التصحيح فى ١٥ مايو ١٩٧١، وحرب أكتوبر ١٩٧٣، ومعاهدة السلام، وشجب أحداث ١٧، ١٨ يناير ١٩٧٧[٧٦] وهى من الأحداث السياسية المهمة التى وقعت فى عهد السادات.

أما فى عهد الرئيس مبارك فتعد من أبرز المواقف التى اتخذها الأزهر فى المجال السياسى رفضه للمقولة التى رفعها الرئيس السادات والتى تردد أنه "لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة"، كما زادت معارضة عدد من شيوخ الأزهر ومنهم الشيخ جاد الحق على جاد الحق لقانون تطوير الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ حيث ذكر الشيخ جاد الحق أنه وإن هدف التطوير إلى أن يجمع الدارس بالأزهر علوم الدين وعلوم الدنيا، إلا أن قصورًا قد حدث فى مجال التطبيق منع تحقيق الهدف، حيث أضحى لا فارق بين الطبيب المتخرج من الأزهر ونظيره المتخرج من أية كلية طب أخرى، وكذلك الحال بالنسبة للمهندس. أما الكليات النظرية التى من المفترض أن يدرس بها الطالب العلوم الشرعية فقد تقلصت بها المناهج وأصبح الطالب يدرس فيها أمورا تقليدية من خلال المذكرات بدلا من كتب التراث[٧٧]

وعقب أن امتنع الأزهر عن الهجوم على إسرائيل وتأييد معاهدة السلام، فقد اتجه - ونتيجة ممارسات إسرائيل العدوانية - إلى إدانة السلوك الإسرائيلي المتمثل في ممارساتها القمعية المستمرة فى الأرض المحتلة، وأخذ يطالب العرب بالاتحاد من أجل استعادة الأرض[٧٨].

٣- فى المجال الاجتماعى:

من بين القضايا الاجتماعية التى كان للأزهر دور بارز إزاءها قضية تنظيم الأسرة. وللأزهر موقف ثابت فى هذا الصدد يتمثل فى عدم إباحة تحديد النسل على اعتبار أنه أمر يتنافى مع حفاظ الإسلام على النسل باعتباره أحد الضرورات الخمس التى جعلها الإسلام من مقاصده الأساسية فى تشريع أحكامه[٧٩] ولم يبح الأزهر التحديد إلا فى حدود حالات معينة مثل المرض، أما ما أباحه الأزهر فهو التنظيم للنسل باعتباره أمرًا لا يخالف نصوص الشريعة[٨٠] وتعد هذه القضية - قضية رفض الأزهر لفكرة تحديد النسل - إحدى القضايا الخلافية بين الأزهر والسلطة التى لم تنجح إلى الآن فى استصدار سواء فتوى أو قانون ينص على موافقة الأزهر على التحديد، يضاف إلى هذه القضية المهمة قضايا اجتماعية أخرى سيرد ذكرها فى إطار الحديث عن دور مجمع البحوث الإسلامية فى المجال الاجتماعى.

٤- فى المجال الاقتصادى:

أما دور الأزهر فى المجال الاقتصادى فيبرز واضحا من خلال عدد من القضايا الاقتصادية التى كان له موقف محدد إزاءها، منها الفوائد على قروض الاستثمار، والتأمين والمعاملات المصرفية، وهى القضايا التى سيرد تفصيل الحديث عنها فى إطار عرض توصيات مجمع البحوث الإسلامية فى المجال الاقتصادى.

ثانيًا- دور هيئات الأزهر تجاه قضايا المجتمع:

للأزهر - حسب نص المادة الثامنة من قانون إعادة تنظيم الأزهر - وكما أسلفنا - هيئات خمس هى: المجلس الأعلى للأزهر، ومجمع البحوث الإسلامية، وإدارة الثقافة والبعوث الإسلامية، وجامعة الأزهر، والمعاهد الأزهرية[٨١]. وسوف نوضح فيما يلى أهم الأبعاد الأساسية لدور كل من مجمع البحوث الإسلامية وبالتالى إدارة الثقافة والبعوث الإسلامية، باعتبارها الجهاز الفنى للمجمع، وكذلك دور جامعة الأزهر، حيث يرجع سبب عدم تناول دور المجلس الأعلى للأزهر إلى كونه هيئة إشرافية وإدارية يغلب على أدائها الطابع الإدارى، أما المعاهد الأزهرية فسيرجع عدم تناول دورها إلى انحصار هذا الدور فى المجال التعليمى.

١ـ دور مجمع البحوث الإسلامية وإدارة الثقافة والبعوث الإسلامية:

للتعرف على دور مجمع البحوث وإدارات الثقافة والبعوث الإسلامية فى خدمة الإسلام يجب الوقوف على الوظائف التى يفترض أن يؤديها كل منهما بموجب قانون إعادة تنظيم الأزهر[٨٢] ومقارنتها بالواقع أو بما تقوم به هاتان الهيئتان فى مجال الممارسة. وبالاطلاع على الوظائف التى يقوم بها المجمع وإدارة الثقافة والبعوث نجد عددا من الوظائف المشتركة والأخرى المنفصلة.

من الوظائف المشتركة التى يتشابهان فى القيام بها نوعان من الوظائف هما: وظيفة ثقافية تبدو فى نشر وتجديد الثقافة الإسلامية بطرق مختلفة مع تجريدها من كل ما علق بها من أخطاء، ووظيفة مجتمعية تتمثل فى بيان الرأى الإسلامى فى مشكلات وقضايا المجتمع المذهبية والاجتماعية والاقتصادية. ومن الوظائف المنفصلة والتى تستقل إدارة الثقافة والبعوث فى القيام بها وظيفتان: وظيفة تصحيحية وتتركز فى مراجعة وفحص المؤلفات والمصنفات الإسلامية أو التى تتعرض للإسلام فى الداخل والخارج وإيداء الرأى فيها، ووظيفة إشرافية تبدو من خلال إيفاد ومتابعة البعوث فى الخارج والإشراف على الطلاب الوافدين للدراسة بالأزهر. وبالتركيز على مجمع البحوث الإسلامية باعتبار أن إدارة الثقافة ما هى إلا هيئة مساعدة للمجتمع - لمعرفة طبيعة الدور الذى يقوم به لوجدنا - أنه من خلال النوعية السابقة التى يقوم بها من الوظائف أن دور المجمع لا يقتصر على المجال الدينى وحده؛ فهو يمتد في نطاق عمله ليتناول عددًا من مختلف قضايا المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهى النتيجة التى يؤكدها ما جاء في كلمة د. محمود حب الله الأمين العام للمجمع في المؤتمر الثانى له في مايو ١٩٦٥، وذلك في معرض حديثه عن مجال البحوث في المجمع؛ حيث قرر أن مجال هذه البحوث لا يقتصر على الناحية الدينية، بل يتسع ليشمل مجالات أخرى مثل الاقتصاد والسياسة والاجتماع والفلسفة وما إليها[٨٣]. ويقوم المجمع بوظائفه من خلال عدد من الإدارات واللجان[٨٤]، التى يمكن تقسيم أهم جهودها فى هذا المجال إلى:

أولاً: إصدار سلسلة شهرية:

وهى السلسلة التي تصدر تحت عنوان (سلسلة البحوث الإسلامية) وتصدرها الأمانة العامة للمجمع، وتحوى عددًا من ألوان الثقافة الإسلامية، وتركز أساسا على الوظيفة الثقافية.

ومن خلال الاطلاع على مجموعة الكتب التى نشرتها السلسلة فى الفترة ما بين ١٩٦١ - ١٩٨١ يتبين أن السلسلة أصدرت خلال فترة العشرين سنة هذه ٩٢ كتابا، ٧٧ منها فى المجال الدينى، وذلك بنسبة ٨٣,٦%، وعشرة كتب فى المجال الاجتماعى بنسبة ١٠,٨%، وأربعة كتب فى المجال السياسى بنسبة ٤,٣%، الأمر الذى يوضح أن السلسلة يغلب عليها تناول الموضوعات الدينية،

وخاصة تلك التى لا تثير أية قضايا حساسة[85].

ثانيًا: عقد مؤتمرات سنوية:

حيث يجتمع المجمع اجتماعًا عاديا مرة كل عام ما لم يستدع الأمر عقد اجتماع طارئ[86] وإن كان هذا الاجتماع السنوى لا يحدث بانتظام.

وتعد هذه المؤتمرات مؤشرًا هامًا يوضح دور المجمع فى قضايا المجتمع؛ لذا سنعمل على تصنيف نوعيات البحوث التى ناقشها عدد من المؤتمرات التى عقدها المجمع فى فترة ثلاثة عشر عامًا فى الفترة من (٦٤-١٩٧٧) وهى ثمانية مؤتمرات[87]، لنرى مدى ارتباطها بالقضايا المثارة، ونسبة تحقق الأهداف الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية فى رسالة المجمع، وذلك من خلال الجدول التالى:

جدول رقم (١)

تصنيف وعدد الأبحاث التى ناقشتها المؤتمرات الثمانية

لمجمع البحوث الإسلامية من (٦٤-٧٧)

المؤتمر / السنة	عدد الأبحاث المقدمة	عدد الأبحاث في المجال الدينى	عدد الأبحاث فى المجال السياسى	عدد الأبحاث فى المجال الاقتصادى	عدد الأبحاث فى المجال الاجتماعى
الأول ١٩٦٤	١٥	٧	١	٧	-
الثانى	١٣	٦	١	٣	٣
الثالث	١٢	٨	٣	١	-
الرابع	٢٨	٧	٢١	-	-
الخامس	٢٤	١٦	٣	١	٤
السادس	٤٠	٣٨	٢	-	-
السابع	٣٨	٢١	٦	١٠	١
الثامن ١٩٧٧	٢٨	٢٣	١	-	٤

حيث يتبين من الجدول السابق أن مجمع البحوث الإسلامية قد عقد خلال الفترة من (٦٤-٧٧) ثمانية مؤتمرات ناقش خلالها أبحاثا فى المجالات الدينية بلغت ١٢٦ بحثا من المجموع الكلى للأبحاث المقدمة فى المؤتمرات الثمانية وهى ١٩٨ بحث وذلك بنسبة ٦٣,٦% ، وناقش أبحاثا فى المجال السياسى بلغت ٣٨ بحثا ، وذلك بنسبة ١٩,١% ، وناقش أبحاثا فى المجال الاقتصادى بلغت ٢٢ بحثا بنسبة ١١,١% ، وناقش أبحاثا فى المجال الاجتماعى عددها ١٢ بحثا بنسبة ٦%. ويبدو من خلال هذه الأرقام أن المجمع يغلب على نشاطه العمل فى المجال الدينى؛ حيث جاء أكثر من نصف الأبحاث (٦٢,٦%) في هذا المجال، وهو أمر لا يختلف كثيرا، سواء في فترة الرئيس جمال عبد الناصر أو في فترة الرئيس أنور السادات؛ حيث بلغت نسبتها في عهد الأول ٤٧,٨%، وفى عهد الثانى ٧٧,٣%.

وفى محاولة لتأمل نوعية ما طرح من موضوعات فى كل مجال من المجالات الأربعة السابقة يجدر وقبل الانتهاء إلى نتيجة عامة فى هذا الصدد النظر واستكمالا للصورة فى التوصيات والقرارات الصادرة عن هذه المؤتمرات الثمانية من أجل الوقوف الفعلى على مدى مساهمة الأزهر من خلال المجمع في مناقشة القضايا المجتمعية المطروحة، ومعرفة مدى صحة الآراء المتضاربة التي تسود فى هذا المجال بين البعض الذى يرى أن الأزهر لا يعالج مشكلات المجتمع، والبعض الآخر الذى يرى العكس؛ حيث يقرر أن الأزهر حسم كثيرًا من القضايا والمشكلات المثارة على كافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، وهو الرأى الذى يردده عدد كبير من علماء الأزهر المسئولين، وللوصول إلى نتيجة بهذا الصدد يمكن بالمثل تقسيم التوصيات الصادرة عن مؤتمرات المجمع إلى أربعة أنواع من التوصيات حسب الموضوع الذى قدمت فيه التوصية، فتقسم إلى توصيات فى المجال الدينى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى - الإعلامى فى هذا، مع ملاحظة عدم إمكانية الفصل الدقيق بين كل مجال منها:

أولاً- التوصيات الصادرة فى المجال الدينى:

(١) فى مجال الاهتمام بالكتاب والسنة:

-ضرورة التمسك بالكتاب والسنة باعتبارهما المصدرين الأساسيين للأحكام الشرعية[٨٨]

-وضع تفسير وسيط للقرآن الكريم[٨٩] .

-تأليف هيئة إسلامية عالمية تشرف على طبعات المصحف قبل صدورها.

-تقوية محطة إذاعة القرآن الكريم[٩٠].

-وضع موسوعة مفهرسة للأحاديث النبوية الشريفة[٩١].

(٢) فى مجال الاهتمام بالتراث الإسلامى:

-تنقية التشريعات من كل ما يخالف الإسلام[٩٢].

-إحياء التراث الإسلامى والتعريف الصحيح بالإسلام عقيدة وشريعة[٩٣].

-دعوة علماء المسلمين إلى عرض مبادئ الإسلام فى مجالات العقائد والأحكام والآداب فى صور مبسطة[٩٤].

-تأليف لجنة من رجال الفقه الإسلامى والقانون الوضعى تضع مشروعات القوانين التي تيسر للمسئولين في البلاد الإسلامية الأخذ بأحكام الشريعة فى قوانين بلادها[٩٥].

-إنشاء دار الفكر والنشر الإسلامى[٩٦].

-ضرورة تقوية لجان المجمع التي تعمل على نشر الإسلام والدفاع عنه[٩٧].

-العناية بالتراث الإسلامى فى مراحل التعليم[٩٨].

(٣) فى مجال الوحدة الإسلامية والدعوة الإسلامية بالخارج:

-أهمية أن تتوثق الصلة بين المسلمين فى جميع البلاد الإسلامية من أجل أن يعملوا معا لمواجهة كل ما يصادفهم من عقبات[٩٩].

-العمل على مواجهة الغزو الفكرى.

-تأليف لجان بالبلاد الإسلامية لإحكام الصلة بين المجمع والمسلمين خارج البلاد[١٠٠].

-ضرورة أن يوجه قادة المسلمين فى جميع البلاد الإسلامية أفرادهم لنبذ الخلافات الطائفية[١٠١].

-ضرورة أن يوجد تقويم إسلامى يشتمل على البيانات الصحيحة عن البلاد الإسلامية من كافة جوانبها[١٠٢].

-ضرورة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية[١٠٣].

(٤) فى مجال الاهتمام بالقيم الدينية :

- جعل التربية الدينية جزءًا أساسيًا من مناهج التعليم خاصة فى معاهد المعلمين والمعلمات باعتبارهم يساهمون فى إعداد وتعليم النشء[١٠٤].

- أن تكون دراسة الحضارة الإسلامية مادة أساسية فى الجامعات ومعاهد التعليم[١٠٥].

ثانيًا- التوصيات الصادرة فى المجال السياسى:

(١)ضرورة مواجهة الاستعمار بكافة أشكاله[١٠٦] .

(٢)ضرورة تحرير فلسطين على اعتبار أن تحريرها فرض عين على كل مسلم، وقد كانت قضية فلسطين من أهم وأبرز القضايا التي ناقشتها مؤتمرات المجمع، ولم تخرج التوصيات التي صدرت فى هذا المجال عن ضرورة إعادة الأرض المحتلة لأهلها بالجهاد وبالنفس والمال[١٠٧].

ثالثًا- التوصيات الصادرة فى المجال الاجتماعى:

(١)استنكار كل محاولات الضغط والاعتداء على حقوق الأفراد والجماعات[١٠٨].

(٢)ضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد[١٠٩].

(٣)أن تكون الرؤية هى الأصل فى معرفة دخول أى شهر قمرى، وأنه « لا عبرة باختلاف المطالع وإن تباعدت البلاد متى كانت مشتركة فى جزء من ليلة الرؤية وإن قل».

(٤)أن يهدف الإصلاح الاجتماعى فى البلاد الإسلامية لتكوين الشخصية الإسلامية.

(٥)ضرورة أن يعمل العلماء فى الميدان الأخلاقي على توعية الشباب.

(٦)أن تراعى أجهزة الإعلام المختلفة آداب الإسلام.

رابعًا- التوصيات الصادرة فى المجال الاقتصادى:

وتمثل التوصيات الصادرة فى المجال الاقتصادى أحد إنجازات المجمع، الذى اتجه إلى مناقشة عدد من قضايا التعامل وأصدر بشأنهما عددًا من التوصيات يمكن تقسيمها إلى توصيات عامة، وأخرى خاصة.

(١) التوصيات العامة:

(١)دعوة حكومات وشعوب الدول الإسلامية من أجل إنشاء مصرف إسلامى يخلو من المحظورات الشرعية «ليسد حاجة الاقتصاد الإسلامى»[١١٠].

(٢)الإسراع بتنفيذ مشروع البنك الدولى الإسلامى[١١١].

(٣)الدعوة إلى إنشاء منظمة مالية إسلامية تسهم فيها كل دولة بما يجب عليها شرعا من الركاز المستخرج من الأرض من بترول ومعادن، لكى تستخدم هذه الأموال فى تمويل مشروعات التنمية الزراعية والصناعية فى البلاد الإسلامية الفقيرة، سواء بالقرض الحسن أو غيره من النظم

الاقتصادية التي يقرها الإسلام؛ وذلك تحقيقا للتكافل الاجتماعى لا بين أفراد المجتمع الواحد فحسب، بل بين جميع المجتمعات الإسلامية[١١٢].

(٢) التوصيات الخاصة:

وتتركز التوصيات الخاصة فى قضايا اقتصادية بذاتها ، وهى القضايا التي يمكن تقسيمها - حسب رأى المجمع بخصوصها - إلى قضايا مشروعة، وأخرى جائزة وثالثة محرمة ، ورابعة مازالت تحت البحث.

ويمكن تناولها فيما يلى بناء على هذا التقسيم:

(أ) القضايا المشروعة[١١٣]:

-التأمين الذى تقوم به جمعيات تعاونية يشترك فيها جميع المستأمنين لتؤدى لأعضائها ما يحتاجون إليه من خدمات، حيث يعد هذا « نوعا من التعاون على البر ».

(ب) من القضايا الجائزة:

-نظام المعاشات الحكومى وما يشبهه من نظام الضمان الاجتماعى المتبع فى بعض الدول ونظام التأمينات الاجتماعية المتبع فى دول أخرى [١١٤].

-أعمال البنوك من الحسابات الجارية وصرف الشيكات وخطابات الاعتماد ، والكمبيالات الداخلية التي يقوم عليها العمل بين التجار والبنوك فى الداخل ، حيث لا يعد ما يؤخذ فى نظير هذه الأعمال ربا .

(جـ) من القضايا المحرمة :

-الفائدة على أنواع القروض كلها لا فرق فى هذا بين ما يسمى قرضًا استهلاكيًا أو قرضًا إنتاجيًا.

-الإقراض بالربا إلا إذا دعت إليه الضرورة .

-الحسابات ذات الأجل وفتح الاعتماد بفائدة ، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة؛ لأنها من الأعمال الربوية[١١٥] .

(د) من القضايا التي يبحثها العلماء لإصدار الرأى الإسلامى بشأنها[١١٦] :

-المعاملات المصرفية المتعلقة بالكمبيالات الخارجية.

-دراسة بديل إسلامى للنظام المصرفى الحالى .

والذي يطلع على التوصيات والقرارات السابقة في محاولة لمعرفة مدى فائدتها في حل قضايا المجتمع بصفة عامة ، ومدى دلالاتها بالنسبة للحياة السياسية بصفة خاصة - يجد أن المجمع وفي إطار الوظيفتين (الثقافية والمجتمعية) السابق الإشارة إليهما عمل على دراسة عدد مهم من قضايا المجتمع - وإن كان جانب كبير منها قد تم بإيحاء من السلطة – وقدم بخصوصها توصيات وقرارات إلا أنه لم يستطع الذهاب إلى أبعد من هذا، ذلك أن دور المجمع يقف عند حدود تبيان الرأى الإسلامى إزاء القضايا المختلفة، ولا يمتد إلى تعهد هذه القرارات بالتنفيذ، وذلك على اعتبار أنه هيئة عليا للبحوث الإسلامية ، وليس هيئة تنفيذية ، وهذا بلا شك قيد يقيد ويقلل من دور المجمع فى أن يكون له دور حاسم تجاه القضايا المطروحة.

وبتأمل نوعية ما طرحته مؤتمرات المجمع من قرارات وتوصيات يجد الباحث عددا من التوصيات الهامة في المجالات المختلفة:

(١) في المجال الديني - السياسي:

(أ) طالب المجمع بضرورة التمسك بالسنة والكتاب ، وذلك من خلال تقنين قواعد الشريعة الإسلامية .

(ب) رفض المجمع - رغم تأييده لقوانين الاشتراكية - أن يعلن أن الاشتراكية هي روح الإسلام ، وهو موقف عارض من خلاله اتجاه السلطة ممثلة في الرئيس جمال عبد الناصر إلى إعطاء وجه ديني للاشتراكية.

(جـ)تبنى موقف ثابت وواضح من التعامل مع إسرائيل تمثل في ضرورة مواجهتها بالمال والأنفس حتى تتحرر الأراضي المحتلة وفى مقدمتها الأراضي المقدسة.

(د) طالب بدراسة المشكلات التي تعترض نجاح الدعوة الإسلامية فى الخارج ومواجهة الغزو الفكري.

(٢) وفى المجال الاقتصادي:

يبدو الإنجاز الكبير الذي قام به المجمع في هذا الصدد؛ حيث طرح الرأي الإسلامي إزاء عدد كبير وهام من القضايا الاقتصادية مثل المعاملات المصرفية واستثمار الأموال ، والتأمين ، ووصل في هذا المجال إلى حد دراسة بديل إسلامي للنظام المصرفى الحالي، وقد ساعد المجمع على هذا عدد من الأمور، بينها أن السلطة في ذلك الحين – في عهد الرئيس جمال عبد الناصر – لم يكن يخيفها إصدار هذه القرارات باعتبارها توصيات غير واجبة التنفيذ، حيث كان كل ما يعنيها في هذا المجال إضفاء الصبغة الدينية على النظام في داخل مصر وخارجها، وهو أمر تحققه هذه التوصيات،

هذا فضلاً عن أن الموضوع لم يكن مثارا وقتها اقتصاديا.

(٣) وفى المجال الاجتماعي:

رفض المجمع إصدار قانون يجبر الأفراد على تحديد النسل، وطالب بإيقاف محاولات الضغط والعدوان على حقوق الأفراد من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، كما أوصى أجهزة الإعلام المختلفة بضرورة مراعاة آداب الإسلام، هذا فضلاً عن الرأي الذي أبداه بخصوص تحديد أوائل الشهور القمرية.

وهكذا وإن كانت القرارات السابقة عكست في جانب كبير منها رأى السلطة إزاء القضايا المطروحة عند الرئيسين جمال عبد الناصر وأنور السادات إلا أنها قرارات لم تخرج في معظمها عن رأى الإسلام، الأمر الذي يجعلنا نقرر أنه وإن غلب على المجمع الاشتغال بالقضايا الدينية فإنه تعرض في المجالات الأخرى خاصة المجال الاقتصادي لقضايا مهمة أبرز من خلالها رأى الإسلام، وهو ما يجعل الباحث يعتقد أن دور مجمع البحوث تجاه قضايا المجتمع يتأرجح بين التبعية للسلطة في تناول الموضوعات، والاستقلال النسبي عنها في تبيان الحلول، وهو الأمر الذي يجعل المجمع يقوم بدور متميز نوعا، وخاصة من الناحية السياسية عن الأزهر كأفراد وكمؤسسة.

والمطلع على التوصيات العديدة التي أصدرها المجمع في محاولة لرؤية مدى استجابة السلطة لها يلحظ أن معظمها لم يدخل حيز التنفيذ، وبعضها دخل حيز التنفيذ نتيجة رغبة السلطة ثم عدل عنه إلى غيره نتيجة رغبة السلطة ذاتها مثل الموقف من إسرائيل، وقضية تطبيق الشريعة الإسلامية وأخيرا قضية المعاملات المصرفية.

وبرغم طرح مجمع البحوث من خلال المؤتمرات السابقة لكثير من القضايا المجتمعية فإنه يتبقى أمامه الكثير من القضايا التي لم تحسم بعد والتي يمكن اعتبارها بمثابة تحديات له منها[١١٧]:

(١) الاجتهاد والتقليد فهناك مشكلة المذاهب الفقهية وغير الفقهية، ولم يتم الوصول لحل يحدد كيفية الأخذ منها أو التعامل معها.

(٢) الشورى: ما هو الموقف من تطبيق مبدأ الشورى في الإسلام؟ هل تؤخذ كما وردت بالتراث، وهي في هذه الحالة تسمح بأقصى اليمين كما تسمح بأقصى اليسار؟

(٣)تحديد الشروط المطلوب توفرها في الحاكم، وحدود العلاقة بين عالم الدين ورجل السياسة في العصر الحالي.

(٤)العلاقات الدولية: وهى ما تتعلق بتعاون الحكومة الإسلامية مع قوة غير إسلامية كيف يتم هذا التعاون، وإذا اتفق هذا التعاون مع أهداف الحركة الإسلامية اتفاقا مرحليا أيكون ذلك مُوادة لمن

يحاربون الله ورسوله أم عملا من أعمال السياسة الدنيوية الإسلامية؟ أم عملا من أعمال السياسة التي لا شأن للإسلام بها؟

(٥)الدعوة والسلطة: فكيف يمكن للحركة الإسلامية المعاصرة أن تعمل في اتجاهين: اتجاه الدعوة واتجاه السياسة؟ وهل يكونان حركة واحدة أو حركتين منفصلتين؟ وما أثر هذا على مصلحة الحركة الإسلامية؟

(٦)الطريقة الصحيحة للتعامل مع المجتمع الصناعى لمواجهة محاولات الغزو الفكرى فى المجالات الاقتصادية والثقافية والإعلامية.

٢- دور جامعة الأزهر:

تقوم جامعة الأزهر وفقا لما نص عليه قانون إعادة تنظيم الأزهر بعدد من الوظائف الأساسية تتمثل فى الوظيفتين التاليتين:

(١)وظيفة تعليمية حضارية: تتمثل فى التعليم العالى بكليات الجامعة وحفظ التراث الإسلامى ونشره وبعث الحضارة العربية، فضلاً عن تأهيل عالم الدين للمشاركة فى كل أنواع النشاط والإنتاج، وعالم الدنيا للمشاركة فى الدعوة إلى سبيل الله.

(٢)وظيفة خاصة بالدعوة: وتتمثل فى تزويد العالم الإسلامى والعربى بالعلماء من أجل القيام بخدمة الدعوة الإسلامية.

ومن هذه الوظائف يبدو أن عمل الجامعة الأزهرية فى المجال التعليمى ينبثق ويتفرع منه أنشطة أخرى ترتبط بالثقافة والدعوة الإسلامية.

وإن كنا سنتناول الوظيفة الثانية للجامعة فى إطار الحديث عن دور الأزهر فى العالم العربي والإسلامي، وتناولنا جزءا من الوظيفة الأولى عند تقويم قانون إعادة تنظيم الأزهر، فيبقى تناول دور الجامعة فى مجال حفظ التراث الإسلامى ونشره، ومحاولة حل مشاكل المجتمع، ويأخذ دور الجامعة فى هذا المجال عددا من الأشكال منها:

(١) تنقية التراث الإسلامى من الشوائب، وذلك من خلال ما يدرسه طلبة الكليات النظرية من بعض المواد التي تساهم فى هذا، فقد استحدثت كلية أصول الدين - على سبيل المثال - مادة بعنوان الدخيل فى التفسير، ومادة بعنوان التخريج ودراسة الأسانيد والحكم على الحديث، كما بدأ قسم الحديث بكلية أصول الدين منذ عام ١٩٧٧ مشروعا رائدا عرف بمشروع السنة كما أسلفنا[١١٨].

(٢) إعادة الاهتمام بالتراث الإسلامى فى المقررات الدراسية، وهو إن كان أمرا قد اتخذه مجلس

جامعة الأزهر، ولم يحظ بالتنفيذ فى الكليات النظرية على مستوى واسع، إلا أنه قد صدر فى الفترة الأخيرة وبالتحديد فى منتصف عام ١٩٨٩ قرار بضرورة أن يلتزم الأستاذ الأزهرى فى منهجه بتدريس جزء من كتب التراث.

(٣) تكوين قوافل من الدعاة من طلاب الجامعة الأزهرية، حيث يقوم طلاب الكليات النظرية بالدعوة إلى الله فى المحافظات، أما طلاب الكليات العملية فيشكلون قوافل لخدمة البيئة.

(٤) عمل جامعة الأزهر كمحاولة لحل مشاكل المجتمع على عقد عدد من المؤتمرات من حين إلى آخر لتناقش فيها جانبا من هذه القضايا، وذلك من خلال عدد من المراكز العلمية التابعة للجامعة، والتى بلغت نحو سبعة وعشرين مركزا[١١٩] وهى مراكز يغلب على عملها الاهتمام بالنواحى العلمية كالطب، والزراعة، والهندسة؛ ومن ثم التعرض للمشاكل التي تقع فى هذه المجالات.

ويمكن تلخيص أهم أهداف هذه المراكز في التالي [١٢٠]:

١- معاونة الجامعة للقيام برسالتها.

٢- إجراء البحوث العلمية الهادفة لحل المشاكل الواقعية.

٣- معاونة النشاط الإنتاجي بالأساليب العلمية.

٤- في تدريب المجتمع على استخدام الأساليب العلمية والفنية.

٥- توثيق الروابط العلمية والثقافية مع الجامعات الأخرى.

٦- المساهمة في تنفيذ مشروعات الجامعة وكلياتها.

٧- القيام بالأعمال الإنتاجية للغير.

وتنحصر موارد هذه المراكز والوحدات في:

(أ) مقابل الخدمات التي تؤديها للغير.

(ب) الأرباح الناتجة عن العمليات التي تؤديها للغير.

(ج) التبرعات والموارد الأخرى التي تقبلها الجامعة.

فتنقسم المراكز والوحدات البحثية ذات الطابع الخاص بالجامعة إلى ثلاثة أنواع هي[١٢١]:

أولا - المراكز البحثية ومن أهمها: مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي، والمركز الإسلامي لأمراض القلب.

ثانيا - الوحدات البحثية: مثل وحدة علاج القصور الكلوي وزرع الكلى، ومستشفى الطلبة بجامعة الأزهر.

ثالثا - المشروعات البحثية مثل مركز الإنتاج المكثف للأغنام، ومركز المحاصيل الجديدة بالمناطق الصحراوية.

وهكذا يبدو من دراسة دور بعض هيئات الأزهر (مجمع البحوث الإسلامية، وجامعة الأزهر) تجاه قضايا المجتمع أن أهم هذه الأجهزة فى القيام بهذا الدور "مجمع البحوث الإسلامية" صاحب الكلمة العليا فى كل ما يصدر عن الأزهر، وعلى الرغم من أن معظم نشاطه يقع فى المجال الدينى، فضلاً عن عدم إثارته لعدد من القضايا الهامة خاصة فى المجال السياسى باعتبارها تثير الحساسية مع السلطة فإنه اتجه فى المجال الدينى والاقتصادى والاجتماعى والسياسى لإصدار عدد من التوصيات والقرارات الهامة التي - وإن كان جانب كبير منها لم يدخل حيز التنفيذ - تعد مؤشرا على قيام المجمع بدور ملموس تجاه قضايا المجتمع.

أما بالنسبة لجامعة الأزهر فإنها تعمل على تحقيق الدور الخاص بالناحية التعليمية فقط، دون أن تحقق الوظائف التي نص عليها قانون إعادة تنظيم الأزهر والسابق الإشارة إليها، الأمر الذى يجعلها لا تقوم بدور حضارى بما يعنيه هذا من عدم القدرة على بناء إطار صالح لمواجهة قضايا المجتمع، وبعث الحضارة والتراث الإسلامي، وكان يتوقع منها انطلاقا من الوظيفة الحضارية للأزهر أن تعمل على بناء وتعميق إعادة تشكيل مفاهيم وقيم التعامل الحضارى؛ لكى تصير أداة من أدوات البناء الأيديولوجي، وأحد أدوات إحياء التراث الحضارى الإسلامي.

القسم الثانى

دور الأزهر فى خارج مصر

للأزهر تلك المؤسسة الدينية الإسلامية العريقة دور يقوم به فى المجال الخارجي الذى يشمل العالم العربى والإسلامي والغربى، وهو دور يمكن تقسيمه بصورة إجمالية إلى دورين أساسيين: الأول يتعلق بالمواقف السياسية، والثانى يرتبط بمجال الدعوة الإسلامية.

أولاً- الدور الخاص بالمواقف السياسية:

يرتبط الدور الذى يقوم به الأزهر فى هذا الإطار بالمواقف التي يتخذها الأزهر فى العالم العربى والإسلامي، وهو الدور الذى يأخذ ثلاثة أبعاد أساسية هي:

(١) موقف الأزهر إزاء عدد من الخلافات والحروب التي تنشأ بين الدول العربية أو

الإسلامية، أو بين دولة عربية أو إسلامية ودولة غير إسلامية أو عربية، ويتمثل موقف الأزهر فى هذا الصدد فى البيانات التي يصدرها لكى يوضح موقفه من القضية محل النزاع، من ذلك:

(أ) بيان جماعة العلماء بالأزهر إلى الشعوب الإسلامية لاستنكار «اتجاه السلطات الفرنسية فى مراكش لخلع سلطان البلاد الشرعى؛ لأن في هذا موالاة للأعداء».

(ب) بيان للتنديد بحلف بغداد على اعتبار أنه « حلف للضرار»[١٢٢].

(جـ) البيان الذى أصدره الأزهر بشأن قضية الصحراء بين المغرب والجزائر، وناشد من خلاله رئيسى الدولتين الملك الحسن، والرئيس هوارى بومدين من أجل تغليب روح الإسلام وقبول الاحتكام إلى كتاب الله[١٢٣].

(د) البيان الذى أصدره الأزهر ليدين الغزو السوفييتى لأفغانستان[١٢٤].

(هـ) البيان الذى أصدره الأزهر لإدانة تحطيم التماثيل فى أفغانستان.

(٢) موقف الأزهر إزاء الخلافات الخارجية للسلطة: من ذلك:

(أ) عمل الأزهر - وفى إطار الخلاف بين الرئيس جمال عبد الناصر والسعودية عام ١٩٦٦ - على الهجوم على السعودية[١٢٥].

(ب) اتجاه الأزهر وعقب إبرام الرئيس أنور السادات لمعاهدة السلام عام ١٩٧٩ إلى تبرير شرعية المعاهدة من ناحية، والهجوم على الدول العربية التي قطعت علاقاتها بمصر عقب إبرام المعاهدة من ناحية ثانية[١٢٦].

(٣) موقف الأزهر المعارض لاضطهاد الأقليات الإسلامية فى بعض الدول غير الإسلامية. من ذلك موقفه من المذابح التي حدثت عام ١٩٧١ للأقلية الإسلامية فى الفلبيين؛ حيث أرسل وفدا للالتقاء بالمسئولين هناك، وناشد حكومات الدول الإسلامية بالتدخل لمواجهة هذا الاضطهاد[١٢٧].

ثانيًا- الدور الخاص بالدعوة الإسلامية:

إن للأزهر دورًا مهما يقوم به فى نطاق العالم الخارجى فى مجال الدعوة الإسلامية، وهو المجال الذى يتخذ أبعادًا عدة لعل من أهمها:

(١) إرسال المبعوثين إلى الخارج:

وتعد مهمة إرسال الأزهر لعدد من مبعوثيه إلى الدول الإسلامية وغير الإسلامية إحدى المهام

الأساسية التي يقوم بها فى الخارج.

وتتنوع فئات المبعوثين من الأزهر إلى الخارج ما بين مدرسين لمختلف المواد الدراسية للمراحل التعليمية المختلفة ووعاظ وأئمة مساجد، ورؤساء بعثات، وأعضاء مجالس إسلامية، ومبعوثين للدعوة الإسلامية فى البلاد غير الإسلامية؛ حيث يقوم كل هؤلاء بتعليم أحكام الدين الإسلامى لمعتنقيه، ونشره على الذين لم يعتنقوه بعد[١٢٨]. وتتولى إدارة البعوث الإسلامية التابعة لمجمع البحوث الإسلامية الإشراف على مهمة هؤلاء المبعوثين[١٢٩]، كما يقوم المجمع بتمويل وإدارة بعض المعاهد والمراكز الدينية وتزويدها بالمدرسين والكتب[١٣٠] ويبدو من خلال الجدول التالى – جدول رقم (٢) نوعية الذين يوفدهم الأزهر إلى الخارج، ويتراوحون ما بين ثلاث فئات هم: المبعوثون الذين يرسلهم بصفة رسمية إلى الخارج، والمعارون، والمتعاقدون بصفتهم الشخصية، ويهمنا في هذا الصدد الفئة الأولى، حيث تعد الفئة التي يرسلها الأزهر على نفقته الخاصة من أجل نشر الإسلام والدعوة الإسلامية، وذلك بعكس المعارين والمتعاقدين الذين وإن كانوا يتبعون الأزهر من ناحية الارتباط الوظيفى، فإنهم لا يذهبون للبلاد التي يعملون بها لهذا الهدف. هذا وقد تم اختيار العام الجامعى ١٩٨٣/١٩٨٢ بطريقة عشوائية وليست عمدية.

جدول رقم (٢)

الثقل النسبى فى عدد الموفدين من الأزهر إلى الخارج فى العام الجامعى ١٩٨٢/١٩٨٣(١٣١)

الترتيب	الدولة	مبعوثون على نفقة الأزهر	معارون على نفقة الدولة	متعاقدون على نفقة الدولة	مجموع	الترتيب	الدولة	مبعوثون على نفقة الأزهر	معارون على نفقة الدولة	متعاقدون على نفقة الدولة	المجموع
١	اليمن الشمالية	٣٦	٢٣٦٠	٥٠	٢٤٤٦	٢٤	الهند	٧	-	-	٧
٢	السعودية	-	٦٤٩	٦٧٩	١٣٢٨	٢٥	غانا	٦	-	-	٦
٣	الكويت	-	١٧٠	١٦٣	٣٣٣	٢٦	كينيا	٦	-	-	٦
٤	سلطنة عمان	-	٦٦	٩٧	١٦٣	٢٧	زائير	٥	-	-	٥
٥	الإمارات	-	٣٢	١١٩	١٥١	٢٨	غينيا كونكرى	٤	-	-	٤
٦	الصومال	١٢٥	-	-	١٢٥	٢٩	البحرين	-	-	٤	٤
٧	الجزائر	٦	٥٥	١٤	٧٥	٣٠	إنجلترا	٣	-	-	٣
٨	العراق	-	-	٥١	٥١	٣١	جامبيا	٣	-	-	٣
٩	قطر	-	١٤	٣٥	٤٩	٣٢	جزر القمر	٣	-	-	٣
١٠	لبنان	٣١	-	١٢	٤٣	٣٣	سرى لانكا	٣	-	-	٣
١١	نيجيريا	٣٠	-	١٢	٤٢	٣٤	فولتا العليا	٣	-	-	٣
١٢	الأردن	٢٣	-	١١	٣٤	٣٥	تايلاند	٢	-	-	٢
١٣	الفلبين	٢٨	-	-	٢٨	٣٦	ماليزيا	٢	-	-	٢
١٤	السنغال	٢٤	-	-	٢٤	٣٧	نيويورك	٢	-	-	٢

الترتيب	الدولة	مبعوثون على نفقة الأزهر	معارون على نفقة الدولة	متعاقدون على نفقة الدولة	مجموع	الترتيب	الدولة	مبعوثون على نفقة الأزهر	معارون على نفقة الدولة	متعاقدون على نفقة الدولة	المجموع
١٥	سيراليون	١٩	-	-	١٩	٣٨	بروندى		-	-	١
١٦	مالى	١٩	-	-	١٩	٣٩	بنين	١	-	-	١
١٧	إندونيسيا	١٥	-	-	١٥	٤٠	توليدو	١	-	-	١
١٨	باكستان	١٤	-	-	١٤	٤١	غينيا بياو	١	-	-	١
١٩	السودان	١٢	-	-	١٢	٤٢	ساحل العاج	١	-	-	١
٢٠	تنزانيا	١٠	-	-	١٠	٤٣	كندا	١	-	-	١
٢١	توجو	١٠	-	-	١٠	٤٤	المغرب	١	-	-	١
٢٢	ليبيريا	٨	-	-	٨	٤٥		١	-	-	١
٢٣	زنزبار	٧	-	-	٧						

ومن خلال الاطلاع على الأرقام الواردة بالجدول للوقوف على مدى الثقل النسبى للمبعوثين على نفقة الأزهر يلاحظ: أن هؤلاء لا يقدمون بمفردهم على الذهاب (سواء من خلال الإعارة أو التعاقد) للدول التي يوفدهم إليها الأزهر؛ إذ إن معظم المبعوثين إلى دول أفريقيا وآسيا، وأوروبا، والولايات المتحدة، وكندا من الذين يبعثهم الأزهر على نفقته، وهم قلة بالمقارنة بعدد المعارين والمتعاقدين على نفقة الدولة الموفدين إليها، حيث تبلغ مجموع الفئة الأولى ٤٩٠، والفئة الثانية ٢١٢٣، وذلك بنسبة ٢٣%. هذا فضلاً عن قلة عدد المبعوثين من الأزهر وخاصة للدول غير الإسلامية (الأوروبية والأمريكية)، فلم يرسل الأزهر إلى قارة أوروبا بأكملها إلا ثلاثة مبعوثين، أرسلهم إلى دولة واحدة هى إنجلترا، كما أرسل أربعة مبعوثين فقط إلى الولايات المتحدة وكندا، وهو ما يوضح عدم التوازن في عدد المبعوثين بالمقارنة بحجم الدولة، ومدى احتياجها لنشر الدعوة الإسلامية؛ حيث أرسل الأزهر – على سبيل المثال – ١٢٥ مبعوث إلى الصومال، وهى دولة إسلامية، وأربعة مبعوثين فقط إلى الولايات المتحدة بكل ما تحويه من ولايات، يضاف إلى هذا أنه وبمتابعة مدى الثقل النسبى لعدد المبعوثين الذين يوفدهم الأزهر إلى قارات العالم يتضح أن قارة أفريقيا تحظى بأكبر عدد منهم؛ حيث يصل عددهم ٣١٥ مبعوث، يذهبون إلى ٢٦ دولة، وبذا يكون نصيب كل دولة ١٢ مبعوثا،

تأتى بعدها قارة آسيا، وذهب إليها ١٧١ مبعوث يوفدون إلى ١٨ دولة، ويكون نصيب الدولة ٩ مبعوثين، ويأتى بعدهما بفارق كبير قارة أوروبا التي تحظى بثلاثة مبعوثين يذهبون إلى دولة واحدة، ثم تأتى الولايات المتحدة وكندا وتحظى بأربعة مبعوثين يذهبون إلى أربع من ولاياتها.

وهى أمور توضح النقص الكبير في عدد المبعوثين الذين يرسلهم الأزهر إلى قارات العالم، فإن جاءت أفريقيا في مقدمة القارات التي تستقبل مبعوثي الأزهر بواقع اثنى عشر مبعوثا لكل دولة، فهو عدد غير كاف، وخاصة لمواجهة حملات التبشير المكثفة التي تتعرض لها القارة، هذا فضلاً عن أن قارات مثل أوروبا والولايات المتحدة لا تستقبل تقريبا أى مبعوثين، فى حين أنها من الدول التي تحتاج إلى عدد كبير من المبعوثين لنشر مبادئ الإسلام.

الموفدون لمهام علمية ومؤتمرات وزيارات والمبعوثين في العام الجامعي ١٩٩٨/٩٧ (١٣٢).

عدد أعضاء هيئة التدريس الموفدين لمهام علمية	٥٢
عدد أعضاء هيئة التدريس الموفدين لمؤتمرات علمية	٦٠
عدد أعضاء هيئة التدريس الموفدين لزيارات علمية	٨
جملة المهام والمؤتمرات	١٢٠
عدد أعضاء هيئة التدريس والمعيدين الموفدين لبعثات داخلية	٦٠
عدد أعضاء هيئة التدريس والمعيدين الموفدين لبعثات خارجية	٩٩
جملة المبعوثين داخليًا وخارجيًا	١٥٩
جملة أعضاء هيئة التدريس والمعيدين الموفدين لمهام علمية ومؤتمرات وزيارات والمبعوثين	٢٧٩

(٢) استقبال الدارسين من الخارج:

وهى مهمة ترتبط وتتكامل مع المهمة السابقة، إذ يتجه الأزهر لاستقبال عدد كبير من الراغبين فى الدراسة فيه، حيث يقدم لهم عددا من المنح الدراسية السنوية، ويسهل لهم إقامتهم بمصر من خلال مدينة البعوث الإسلامية التي أعدت لهذا الغرض، وتتولى إدارة البعوث الإسلامية الإشراف على المبعوثين من الأزهر للخارج، والطلاب الوافدين للدراسة به مع تسهيل مهمة إلحاقهم بالمعاهد

والكليات الأزهرية، وتأهيلهم عمليًا ولغويًا[١٣٣]. وقد تم اختيار العام الجامعى ١٩٨٢/١٩٨١.

جدول رقم (٣)

عدد الطلاب الوافدين والمعتمدين فى الدراسات بالأزهر فى العام الدراسى ١٩٨٢/١٩٨١[١٣٤]

الرقم	الدولة	عدد الطلاب	الرقم	الدولة	عدد الطلاب	الرقم	الدولة	عدد الطلاب
١	فلسطين	١٦٧٥	٢٨	النيجر	١١٣	٥٥	تونس	٢٢
٢	السودان	١٤٠٣	٢٩	ساحل العاج	١٠٦	٥٦	كينيا	٢٢
٣	ماليزيا	٩٠٤	٣٠	الكويت	١٠٦	٥٧	إيران	٢١
٤	إندونيسيا	٦١٦	٣١	سلطنة عمان	١٠٥	٥٨	بنجلاديش	١٩
٥	إريتريا	٥٩٢	٣٢	موريتانيا	٩٧	٥٩	فرنسا	١٩
٦	سوريا	٤٩٩	٣٣	الجزائر	٩٦	٦٠	بيرو	١٨
٧	تايلاند	٤١١	٣٤	جامبيا	٩٣	٦١	سرى لانكا	١٨
٨	ليبيا	٣٩٥	٣٥	باكستان	٩٢	٦٢	موريشيوس	١٨
٩	السنغال	٤٧٣	٣٦	غينيا	٨٤	٦٣	جزر فيجى	١٧
١٠	أثيوبيا	٣٤٣	٣٧	أوغندا	٧١	٦٤	زائير	١٦
١١	الصومال	٣١٣	٣٨	مالديف	٧١	٦٥	جنوب أفريقيا	١٦
١٢	كمبوديا	٣٠٣	٣٩	الهند	٦٨	٦٦	سلطنة الاوسا	١٦
١٣	سيراليون	٢٩٥	٤٠	مالى	٦٧	٦٧	مدغشقر	١٦
١٤	تركيا	٢٩٣	٤١	غانا	٦٥	٦٨	أمريكا	١٤
١٥	تشاد	٢٧٣	٤٢	أفغانستان	٦٣	٦٩	إنجلترا	١٢

الرقم	الدولة	عدد الطلاب	الرقم	الدولة	عدد الطلاب	الرقم	الدولة	عدد الطلاب
١٦	اليمن	٢٥٣	٤٣	قطر	٦٣	٧٠	اليابان	١٢
١٧	نيجيريا	٢٥٢	٤٤	جيبوتى	٥٨	٧١	أفريقيا الوسطى	٩
١٨	لبنان	٢٣٦	٤٥	توجو	٤٩	٧٢	الصين	٧
١٩	الأردن	٢٢٧	٤٦	الكاميرون	٣٦	٧٣	كوريا	٧
٢٠	يوغسلافيا	٢٢٢	٤٧	تنزانيا	٣٤	٧٤	نيبال	٦
٢١	السعودية	٢١٨	٤٨	زنزبار	٣٤	٧٥	الجابون	٢
٢٢	البحرين	٢١٣	٤٩	الكونغو	٣٤	٧٦	بورما	-
٢٣	العراق	٢٠١	٥٠	بنين الشعبية	٣٣	٧٧	الاتحاد السوفييتى	-
٢٤	الفلبين	١٧٣	٥١	ليبريا	٢٩	٧٨	ألبانيا	-
٢٥	سنغافورة	١٥٥	٥٢	جزر القمر	٢٦	٧٩	ألمانيا	-
٢٦	فولتا العليا	١٣٦	٥٣	بوروندى	٢٣	٨٠	المغرب	-
٢٧	الإمارات	١٣٤	٥٤	اليونان				
المجموع ١٣٦٥٤								

ويبدو من الجدول السابق إحصائية عددية توضح عددا من الطلاب الوافدين للدراسة بالأزهر من البلاد العربية والإسلامية.

ويلاحظ أنهم يأتون من مختلف البلاد الإسلامية وغير الإسلامية، مع استئثار الدول الإسلامية فى قارتى آسيا وأفريقيا بالنصيب الأكبر.

ويمكن اعتبار هؤلاء الدارسين بمثابة أداة هامة تساعد على تحقيق جزء من رسالة الأزهر فى

مجال الدعوة الإسلامية، حيث يمكن أن يعمل جزء منهم عقب عودتهم إلى بلادهم على توضيح تعاليم الإسلام، والمساهمة بالتالي في تصحيح مفاهيم كثيرة تسود عنه بطريق الخطأ.

وتمثل الأرقام التالية آخر بيان بمجموع أعداد الطلاب والطالبات الوافدين والوافدات من قارات العالم المقيدين بكليات الجامعة خلال العام الجامعي ١٩٩٨/٩٧ [١٣٥] جدول رقم (٥).

	أفريقيا	آسيا	أوروبا	أمريكا	أستراليا	جملة القارات
جملة كليات البنين	١٤٢٩	٧١٨١	٢٠٣	٣	-	٨٨١٦
جملة كليات البنات	٧٧	٢٩٦٥	١٢	-	-	٣٠٥٤
الإجمالي العام	١٥٠٦	١٠١٤٦	٢١٥	٣	-	١١٨٧٠

بيان بمجموع أعداد الطلاب والطالبات الوافدين والوافدات

بالقاهرة والأقاليم للعام الجامعي ١٩٩٨/٩٧ [١٣٦] جدول رقم (٦)

	أفريقيا	آسيا	أوروبا	أمريكا وأستراليا	جملة القارات
الطلاب الوافدون بكليات البنين بالقاهرة	١٤١٣	٥٣٤٧	٢٠٣	٣	٦٩٦٦
الطلاب الوافدون بكليات البنين بالأقاليم	١٦	١٨٣٤	-	-	١٨٥٠
الطلاب الوافدون بكليات البنات بالقاهرة	٧٣	١٩٣٠	١٢	-	٢٠١٥
الطلاب الوافدون بكليات البنات بالأقاليم	٤	١٠٣٥	-	-	١٠٣٩
الإجمالي	١٥٠٦	١٠١٤٦	٢١٥	٣	١١٨٧٠

(٣) الاشتراك فى المؤتمرات العلمية:

يعمل الأزهر على الاشتراك بهيئاته المتعددة فى المؤتمرات المختلفة التي ينظمها عدد من الجهات العلمية فى الخارج، كما يستقبل فى المقابل عددًا من العلماء من بلاد العالم المختلفة؛ للمشاركة فى المؤتمرات التي يقيمها للدراسة والتباحث حول القضايا الإسلامية.

هذا فضلا عن عمل جامعة الأزهر على إبرام الاتفاقيات العلمية والثقافية المتنوعة مع جامعات العالم، والتى يعد أحد أهدافها الأساسية تبادل هيئة التدريس بما يعنيه هذا من تبادل الخبرة والمنح، والتعاون مع المراكز المختلفة(١٣٧).

وعامة فإن جامعة الأزهر تحرص على توثيق صلاتها بمختلف الجامعات والمراكز العلمية والثقافية في جميع أنحاء العالم، وذلك من خلال رئيس الجامعة والإدارة العامة للعلاقات العلمية والثقافية التي تقوم بدور مهم لخدمة قضايا الجامعة والمجتمع، وكذلك لخدمة الإسلام والمسلمين وذلك من خلال العمل على تنشيط التبادل العلمي والثقافي بين الجامعة والمراكز والجامعات والمعاهد العلمية بالداخل بما يخدم البحث العلمي وقضايا المجتمع(١٣٨).

تنفيذ الاتفاقيات والبروتوكولات والبرامج التنفيذية على المستوى الدولي.

إرسال المبعوثين للخارج؛ للحصول على درجات علمية من الدول المتقدمة.

التعاون مع الجامعات والمراكز الإسلامية، وذلك من خلال إرسال السادة أعضاء هيئة التدريس على سبيل الإعارة أو أساتذة زائرين.

مواكبة التطور العلمي من خلال إرسال أساتذة الجامعات للمشاركة في المؤتمرات الدولية بمختلف دول العالم.

التعاون مع الجامعات والمراكز البحثية داخل الوطن بما يخدم قضايا المجتمع.

وقد بلغت مجمل المؤتمرات والندوات والزيارات العلمية والندوات التدريبية الخارجية في عام ١٩٩٨/٩٧ حوالي ١٥٠ نشاطا.

ويؤخذ على أداء الأزهر فى هذا المضمار - وبشهادة الأزهريين أنفسهم - أن المسئولين بالأزهر غالبًا ما يوفدون إلى المؤتمرات العلمية الدينية أشخاصا لا تكون لهم خلفية وصلة وثيقة بهذه المؤتمرات(١٣٩).

كما يجب أن يعاد النظر فى سياسة إرسال طلاب الأزهر للخارج، إلا من يستدعى بحثه الوقوف على مُصادر للمعلومات تمثل إضافة للباحث باطلاعه على مخطوطات ومؤلفات لا يتيسر الرجوع

إليها في بلده.

(٤) تزويد دول العالم الإسلامي وغير الإسلامي بالمؤلفات الإسلامية:

حيث يعمل الأزهر من خلال عدد من الهيئات مثل مجمع البحوث الإسلامية، فضلاً عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - على تزويد مكتبات المعاهد الدينية بالبلاد الإسلامية، والمراكز الإسلامية في الخارج بالمصاحف وعدد من المؤلفات الإسلامية، والنشرات التي تتناول أخبار وشئون المسلمين، والمحاضرات التي تتناول بالتفسير عددا من الأحداث الإسلامية[١٤٠].

هذا إلى جانب الاتفاقيات التي تبرم في مجال التعاون الديني والثقافي مع عدد من الدول الإسلامية، وعلى الرغم من أهمية الدور الذى يقوم به الأزهر في المجالات السابقة فإننا نرى أنه دور غير كامل؛ وذلك لأن مهمة نشر الإسلام وتفسيره ومواجهة ما يلحق به من شبهات جهد كبير لا يجب أن يقتصر في أدائه على الأزهر فقط، بعد أن ظهرت منذ فترة ليست بالقصيرة جهات وهيئات إسلامية في البلاد العربية والإسلامية، وهي قادرة من خلال عمل جماعي على بذل جهد منظم في المجالات السابقة يقضي على ما يعاني منه حاليا مجال الدعوة الإسلامية في الخارج من عدد من نقاط الضعف[١٤١] منها: عدم وجود الداعي المؤهل المثقف بثقافة الإسلام، والمعد لغويا للتحدث بلغة البلد الموفد إليها؛ ليتمكن من الحديث المباشر مع أهلها، ونقص الخدمات والاعتمادات المالية في مجال الدعوة، فضلاً عن عدم تطور مناهجها وأساليبها في الخارج، حيث يقع على عاتق الأزهر في هذا الإطار عبء تطوير وسائل الدعوة وعدم حصرها في أساليب معينة اتخذها السابقون، والاطلاع على أساليب أصحاب الدعوات الأخرى (وخاصة الدعوات التبشيرية) ليستفيد منها؛ وينمي لديه القدرة على مواجهتها وبنفس الأسلوب الذى تتبعه، هذا فضلاً عن عدم وجود خطة واضحة لمواجهة الغزو الفكري الذى تتعرض له الأمة الإسلامية، وقلة الاهتمام بالأقليات الإسلامية في الدول غير الإسلامية، وهو أمر ضروري ولازم حتى لا تقع هذه الأقليات فريسة سهلة في أيدى المبشرين الذين يحاولون صرف المسلمين عن دينهم[١٤٢]، وهو ما يبدو واضحا في قارة مثل أفريقيا، وحتى لا تذوب تلك الأقليات في المجتمعات التي توجد بها، حيث تخضع الأقلية غالبًا طوعا أو كرها للظواهر الاجتماعية في مجتمع الأكثرية، كما أن بعض هذه الأقليات لديها مشكلات مع الحكومات التي تعيش فيها كما في تايلاند وبورما على سبيل المثال[١٤٣]، وعليه فإن كان للأزهر دور يؤديه تجاه الأقليات الإسلامية في مجال نشر وترشيد الدعوة الإسلامية في الولايات المتحدة وأوروبا وأفريقيا فإنه دور غير كافٍ لتوجيه وتوعية المسلمين في هذه الدول[١٤٤].

المصادر

١- د. عبد العزيز الشناوى، الأزهر جامع وجامعة، جـ ١ ، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٣) ، ص ١٨-١٩.

٢- ومما هو جدير بالذكر أن جامع الأزهر فى بداية تأسيسه لم يكن يعرف بهذا الاسم؛ حيث ظل يطلق عليه جامع القاهرة منذ إنشائه في (٣٦٢هـ - ٩٧٢م إلى ٨٤٥هـ - ١٤٤١م)، ثم أطلق عليه اسم الأزهر. وقد ردد المؤرخون أسبابا عدة لإطلاق الأزهر على الجامع، فرأى فريق منهم أن اللفظ يرجع إلى السيدة فاطمة الزهراء ابنة الرسول ﷺ وزوجة على بن أبى طالب، والتى ينتسب إليها الفاطميون، وفريق آخر يرى أن هذا يعود إلى القصور الزاهرة التى أحاطت بالجامع، وفريق ثالث يرجح أن إطلاق الاسم كان من قبيل التفاؤل بالشأن الذى سيصل إليه الجامع، ويميل الباحث إلى ترجيح وجهة النظر الأولى، حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية ط ٣ (القاهرة: د. ت، ١٩٦٤) ص ٣٦-٥٣٧. وعن تسمية الجامع باسم القاهرة ثم باسم الأزهر انظر: تقى الدين بن العباس أحمد بن على المقريزى، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار جـ ٢ (بيروت : دار صادر ، د.ت) ص ٢٧٣ - ٢٧٥.

٣- من الأمور المتفق عليها عند علماء الشريعة الإسلامية الوقف، وهو صدقة جارية لا تباع ولا تشترى ولا توهب ولا تورث ويصرف ريعها إلى جهة من جهات البر التى يوصى بها الواقف. ويرجع تاريخ الوقف فى مصر إلى السنة الأولى لدخول الفاطميين مصر، ومنذ ذلك الحين، وفى فترة الدولة الأيوبية اقتصر نظام الوقف على الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية؛ حيث أصبحت متحصلات الأوقاف تقوم بدور الصدقة فى مجال التضامن الاجتماعى فضلاً عن نفقات المساجد والجوامع، انظر فى هذا د. محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر، (٦٤٨ - ٩٢٣هـ) (١٢٥٠ - ١٥١٧م) دراسة تاريخية وثائقية (القاهرة: دار النهضة العربية، د.ت) وانظر كذلك الأوقاف اشتراكية عريقة (القاهرة: الشئون العامة بوزارة الأوقاف ، ١٩٦٣).

٤- د. عاصم الدسوقى، مجتمع علماء الأزهر فى مصر ١٨٩٥ - ١٩٦١ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠) ص ١١.

٥- د. محمد عبد الله عنان، تاريخ الجامع الأزهر ط ٢ (القاهرة: مؤسسة الخانجي ، ١٩٥٨) ص ٢٠٧ - ٢١٦.

٦- د. عاصم الدسوقى، مرجع سابق ، ص ٣٠-٣٣ .

٧- أحمد حسن الزيات، «كيف كان الأزهر حصنا للغة العربية»، الكتاب التذكارى بمناسبة

احتفالات العيد الألفى للأزهر (القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للاحتفال بالعيد الألفى للأزهر، ١٩٨٣) ص ١١-١٢.

٨- محمد الغزالى ، « التعليم الأصلى وهل وفى أهله له » فى الكتاب التذكارى، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٨.

٩- محمد عبد الله عنان، « الجامع الأزهر ورحلة الألف عام» الكتاب التذكارى، مرجع سابق ، ص ٢٠٥-٢٠٧ . ود. رمضان عبد التواب، « الأزهر الشريف حصن العربية وعلوم الدين»، مجلة منبر الإسلام، العددان جمادى الأولى والآخرة ١٤٠٣هـ، مارس ١٩٨٣م ، ص ٢٥.

١٠- المرجع السابق، نفس الصفحة.

١١- د. السعدى فرهود، « محور الدراسة بالأزهر » ، مجلة منبر الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٨٢-٨٤.

١٢- د. محمد الطيب النجار، « الأزهر الشريف عبر عشرة قرون » مجلة منبر الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٧-١٩ . ومحمد كمال السيد، الأزهر جامعا وجامعة ، سلسلة البحوث الإسلامية ، الكتاب الرابع (القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٦).

١٣- على باشا مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر والقاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة ، جـ ٤ ، (القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية ، ١٣٠٦هـ) ص ٣١.

١٤- حول دخول العلماء إلى ميدان الالتزام انظر : د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ، الريف المصرى فى القرن الثامن عشر ، (القاهرة : مطبعة جامعة عين شمس ، ١٩٧٤) ، ص ٩٤.

١٥- د. عبد العزيز الشناوى ، الأزهر، جـ ١ ، مرجع سابق ، ص ٣٧٩ .

١٦- انظر لتوضيح هذه الناحية: عبد الرحمن الجبرتى، وقائع الدهور فى بدائع الزهور ، جـ ١ ، (القاهرة : مطبعة بولاق)، ص ٢٧٧.

١٧- محمد كمال السيد، مرجع سابق ، ص ٨٧ ، ومحمد عبد الله عنان ، مرجع سابق ، ص ١٢٤-١٣٦.

١٨- المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٩- انظر : د. سعيد إسماعيل على، دور الأزهر فى السياسة المصرية ، (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨٦) ، ص ٤٧-٤٨ .

٢٠- انظر لتوضيح هذا: محمد فريد أبو حديد سيرة السيد عمر مكرم،(القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨)، ص ١٢٥-١٢٨.

٢١- انظر : د. عبد العزيز الشناوى، الأزهر ... ، جـ ١ ، مرجع سابق ، ص ١١٩-١٢٦.

٢٢- على عبد العظيم ، مشيخة الأزهر منذ إنشائها حتى الآن ، جـ ١ ، (القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٧٨)، ص ١٨.

٢٣- د. سيد إبراهيم الجيار ، تاريخ التعليم الحديث فى مصر وأبعاده الثقافية ، ط ٢ ، (القاهرة : مكتبة غريب ، ١٩٧٧) ، ص ٥٦

٢٤- د. محمد سعيد فرح ، الشخصية القومية ، (الإسكندرية : منشأة المعارف، د.ت) ، ص ١٧٨-١٧٩.

٢٥- محمد عودة، القرية المصرية بين التاريخ وعلم الاجتماع ، (القاهر: مكتبة سعيد رأفعت ، ١٩٧٢) ، ص ١٥٠-١٥١.

26- Afaf Lutfi al Sayyiol - Marsot " 'Religion or opposition urban protest Movements in Egypt". In International Journal of Middle East Stuolies. November 1984, Vol. 16, p. 543.

سعد التائه ، مصر بين عهدين : (١٩٥٢ - ١٩٧٠) (١٠٧٠ - ١٩٨١) (بيروت : دار النضال ، ١٩٨٢) ص ٣٧٤ .

27- Afaf Lutfi, Op. cit. p. 543.

٢٨- للاطلاع على هذه القوانين انظر: مجموعة القوانين القديمة للجامع الأزهر ، (القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م) ولائحة إجراءات محاكمة العلماء الذين يقع منهم ما لا يناسب وصف العالمية (القاهرة : مطبعة المعاهد الدينية، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م) ومرسوم باعتماد اللائحة الداخلية للمعاهد الدينية (القاهرة : المطبعة الأميرية ، ١٩٣١).

٢٩- انظر : عبد الرحمن الرافعى ، ثورة ١٩١٩: تاريخ مصر القومى من ١٩١٤ - ١٩٢١، جـ ١ (القاهرة : مؤسسة دار الشعب ، ١٩٦٨) ص ١٧٥.

٣٠- لمزيد من التفاصيل عن تقارير الأمن هذه انظر دار الوثائق القومية، تقارير الأمن من ١٩١٩ - ١٩٥٠.

٣١- د. محمد محمد البهى، « حاضر الأزهر بعد أمسه » مجلة منبر الإسلامية ، مرجع سابق ،

ص ١٠٧-١٠٨.

٣٢- انظر مجموعة القوانين القديمة للجامع الأزهر، مرجع سابق، ص ٤٥ ، ص ٥٦.

٣٣- انظر هذه العطايا في لجنة إصلاح الأزهر، مرجع سابق، من ٦٠ - ٦٢ . ثم انظر الالتماس الذى رفعه العلماء لإسماعيل باشا لكى يحصلوا بصورة دائمة على هذه المرتبات، المرجع السابق ، ص ٦٦-٦٧.

٣٤- وهو قانون «صرف المرتبات بالجامع الأزهر» انظر مجموعة القوانين القديمة، مرجع سابق ، ص ٣٢.

٣٥- د. عاصم الدسوقى، مرجع سابق ، ص ٥١ - ٥٢.

٣٦- انظر مجموعة القوانين القديمة، مرجع سابق، ص ٣٣. وقارن بين السنة والشيعة في صدر هذه القضية انظر لتوضيح ذلك: د. كليم صديقى، التوحيد والتفسيخ بين السياسات الإسلامية والكفر ترجمة ظفر الإسلام وحيد الدين خان ط ٢ (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، د.ت) ص ٢٥ وما بعدها.

٣٧- انظر لتوضيح الأبعاد المختلفة لسياسة السيطرة الفكرية هذه في ماجدة على صالح، الاستعمار الجديد فى المنطقة العربية، رسالة ماجستير مقدمة لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٢٥٣-٢٦٨.

٣٨- محمد على غريب، أزهريات، سلسلة كتب قومية (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت) ص ٦٤-٧٦.

٣٩- د. سعيد إسماعيل على، دور الأزهر ... ، مرجع سابق ، ص ٤٥-٤٦.

٤٠- د. عبد الحليم محمود، الغزو الفكرى دائرة فى المجتمع الإسلامى المعاصر (بيروت: دار البحوث العلمية ، ١٩٧٩) ص ١٢٨-١٣٠.

٤١- انظر: د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية فى الأدب العاصر، جـ ٢ (القاهرة : مكتبة الآداب، د.ت) ص ٤٠-٤٤. وطارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠) ص ٣١٧-٣١٨.

٤٢- د. على عبد العظيم ، جـ ١ ، مرجع سابق ، ص ٢٩٢-٢٩٣ .

٤٣- أحمد الشرباصى، «الإمام محمد عبده والأزهر» ، مجلة الأزهر ، جـ ٧ ، رجب ١٣٧٥هـ،

فبراير ١٩٥٦م ، ص ٧٤٦.

٤٤- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام ، جـ ١، (القاهرة : مطبعة المنار ، ١٣٥٠هـ – ١٩٣١م) ص ٩٣. وعن العلاقة بين الخديوي عباس حلمى الثانى والإمام محمد عبده ، انظر: د. عبد المنعم جميعى ، الخديوى عباس الثانى والحزب الوطنى ١٨٩٢ - ١٩١٤ ، ط ١ ، (القاهرة : دار الكتاب الجامعى، ١٩٨٢).

٤٥- انظر: على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام (بيروت : دار مكتبة الحياة ، د.ت) وخاصة ص ١١١-١١٣.

٤٦- انظر : على سرور الزنكلونى، « المبشرون يتهجمون » جريدة السياسة ١٩٢٨/٤/١٨. وانظر مناقشة مجلس النواب حينئذ لهذا الموضوع المهم فى: مضابط مجلس النواب، الدور العادى الخامس ، مضبطة الجلسة ٣٣ بتاريخ ١٩٢٨/٤/٢٣ ص ٤٩٨-٤٩٩.

٤٧- انظر هذه الأراء فى د. طه حسين، فى الشعر الجاهلى (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٢٦) ص ٢٦ . ولتبيان الموقف الكامل للأزهر من الكتاب انظر : د. سعيد إسماعيل على ، دور الأزهر ، مرجع سابق ، ص ٣١٥-٣١٧ .

٤٨- انظر: مصطفى صبرى ، مختصر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ورسله المسمى القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ١٩٨٦).

٤٩- وكانت المرة الأولى أثناء الثورة العرابية عام ١٨٨٢ ، والمرة الثانية فى ١٨٨٧-١٨٩٦انظر د. على عبد العظيم ، جـ ١ ، مرجع سابق ، ص ٢٥٩.

٥٠- انظر الكتاب التذكارى... ، مرجع سابق ، ص ٢١٨.

٥١- عبد الرحمن الرافعي، ثورة ١٩١٩ ، مرجع سابق ، وعن دور الطلبة المصريين أزهريين وغير أزهريين فى ثورة ١٩١٩ ، انظر: عاصم محروس عبد المطلب، دور الطلبة المصريين فى الحركة الوطنية ١٩١٩ - ١٩٥٢، رسالة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى قسم التاريخ بكلية الآداب جامعة القاهرة ، ١٩٧٨.

٥٢- انظر لتوضيح هذا عبد الرحمن الرافعي، مرجع سابق، ص ١٢١-١٢٢.

٥٣- د. مصطفى محمد رمضان، دور الأزهر فى الحياة المصرية إبان الحملة الفرنسية ومطلع القرن ١٩ (القاهرة : مطبعة الجبلاوى ، ١٩٨٥) ص ٤٧٥-٤٧٦.

٥٤- وعن الجمعيات الدينية التي كانت موجودة بمصر في هذه الفترة ودورها في الحركة الوطنية انظر: محيى الدين عبد الحليم، الإعلام الديني وأثره في الرأى العام: دراسة ميدانية في الريف المصرى، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الإذاعة والتليفزيون بكلية الإعلام جامعة القاهرة ١٩٧٨.

٥٥- د. محمد شامة، «موقف الأزهر من المتغيرات الفكرية» في الكتاب التذكارى، مرجع سابق، ص ١٨٤-٢٠٤.

٥٦- المرجع السابق، ص ١٩٢، شمس الدين الحزادلى، «هل لغتنا المصرية في خطر» مجلة منبر الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٣.

٥٧- محمد عبد الله عنان، «جامعة الأزهر ورحلة الألف عام»، مرجع سابق، ص ١٩٨.

٥٨- راجع في ذلك مقالات متعددة في مجلتي الأزهر ومنبر الإسلام في عام قيام الثورة.

٥٩- انظر مجلة الأزهر عددى شوال وذو القعدة ١٣٨٢هـ، مارس وأبريل ١٩٦٢ وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

٦٠- انظر لتوضيح ذلك عددا كبيرا من المقالات في مجلتي الأزهر ومنبر الإسلام. ففي مجلة منبر الإسلامية انظر العدد ٦، جمادى الآخرة ١٣٩٧هـ، مايو ١٩٧٧ ص ٤-٧.

٦١- لمزيد من التفاصيل حول بعض أحكام هذا القانون انظر: الفتاوى الإسلامية المجلد ١٣ (القاهرة: دار الإفتاء المصرية، ١٩٨٤) ص ٤٥-٤٦ وما بعدها؛ حيث تشير الآراء إلى أن الأزهر بموافقته على هذا القانون قد خالف فتوى مستقرة منذ ١٩٤٦ تنص على عدم جواز إلغاء هذا الوقف، وهو الاختلاف الذى برره شيخ الأزهر حينذاك جاد الحق على أساس أنه أمر يعود إلى تقدير ولى الأمر للمصلحة.

٦٢- انظر: د. محمد محمد البهى، حياتى في رحاب الأزهر طالبا وأستاذا ووزيراً (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٣) ص ٦٢-٦٣، وعلى عبد العظيم، جـ ٢، مرجع سابق، ص ١٥٧.

٦٣- انظر قانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها وفق آخر التعديلات (القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٨٦).

٦٤- انظر مواقف شيخ الأزهر ومدير جامعة الأزهر فضلاً عن الملابسات التي أحاطت بإصدار هذا القانون في ماجدة على صالح، الدور السياسى للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١، رسالة دكتوراه منشورة مقدمة إلى قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، ١٩٩٠م،

ص ٢١٢-٢١٩.

٦٥- د. يوسف القرضاوى ، « رسالة الأزهريين الأمس واليوم والغد ، الكتاب التذكارى » ، ص ٩٥-٩٨.

٦٦- د. موسى شاهين لاشين، « الأزهر ودوره فى حفظ التراث الإسلامى » مجلة منبر الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢١-٢٢.

٦٧- عبد المهيمن الفقى ، الأزهر وكتاب الله ، المرجع السابق ، ص ٤٨-٥٠.

٦٨- انظر لمزيد من التفاصيل ، محمد عميره ، « مكتبة الأزهر »، المرجع السابق ، ص ٥٥-٥٩.

٦٩- التقرير السنوي عن شئون الجامعة العلمية والتعليمية والإدارية والمالية ومستويات العاملين (القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩٧/١٩٩٨) ص ٣٣ ، ص ٣٧.

٧٠- انظر جهود عبد الحليم محمود فى مجال تقنين الشريعة الإسلامية فى ماجدة صالح ، الدور السياسى..، مرجع سابق ، ص ٢٢١ .

٧١- محمد عطية خميس، « تقنين الشريعة الإسلامية » مجلة الأزهر ، جـ ٤ ، جماد ثانى ١٣٩٩هـ ، أبريل ١٩٧٩ ، ص ٨١٣-٨١٤.

٧٢- للوقوف على طبيعة العلاقة بين الإخوان المسلمين والمؤسسات الدينية بما فيها الأزهر: انظر : زكريا بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية (١٩٢٨ - ١٩٤٨) (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٨).

٧٣- وقد نشرته صحيفة الأحرار وبعض المجلات الدينية.

٧٤- سيد أبو دومة، الأزهر وأعضاء اللجنة الأمريكية ٢٠٠١/٣/٢٨م.

٧٥- انظر المواقف الكاملة للأزهر من هذه القضايا، ماجدة صالح، الدور السياسى، مرجع سابق، ص ٢٣٢-٢٣٥.

٧٦- انظر الكتاب الذى أصدره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بهذا الصدد وهو: إيمان قائد ووفاء شعيب: فى مواجهة أحداث ١٨، ١٩ يناير ١٩٧٧ (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٧٧).

٧٧- انظر : بيان للناس من الأزهر الشريف، جـ ٢ (القاهرة : مطبعة الأزهر ، ١٩٨٨)

ص ٣٥٠-٣٥١.

٧٨- انظر : «فى شئون الساعة: حديث للإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق» فى مجلة الأزهر ، جـ ٨ ، شعبان ١٤٠٥هـ ، أبريل ومايو ١٩٨٥ ، ص ١٢٥٨-١٢٥٩.

٧٩- انظر بيان للناس، جـ ٢ ، مرجع سابق ، ص ٢٩٩.

٨٠- انظر:معوض عبد التواب، الوسيط فى شرح قوانين الأحوال الشخصية، ط٢ ، (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٢) ص ٩.

٨١- انظر قانون الأزهر ، مرجع سابق ، ص ٧.

٨٢- للاطلاع على هذه الوظائف انظر المرجع السابق ، ص ٦٤-٧٠.

٨٣- انظر : مجمع البحوث الإسلامية ، ص ٧ - ٨.

٨٤- لمزيد من التفاصيل عن نشاطات هذه اللجان انظر : المرجع السابق ، ص ١٧٩-١٨٦.

٨٥- وللاطلاع على نوعية هذه الكتب انظر المرجع السابق ، ص ١٥٦-١٦١.

٨٦- انظر المادة ٢٢ من قانون إعادة تنظيم الأزهر ، مرجع سابق ، ص ١٣.

٨٧- وللاطلاع على عرض لنوعية الأبحاث التي قدمت لهذه المؤتمرات انظر : مجمع البحوث الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٩٣-٣٤٢ . هذا مع ملاحظة عدم إمكانية الفصل الدقيق بين المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية نظرا للترابط الوثيق بينهما.

٨٨- من توصيات المؤتمرين الأول والثانى ، مجمع البحوث الإسلامية ، مرجع سابق، ص ٣٧١.

٨٩- من توصيات المؤتمر الرابع ، المرجع السابق ، ص ٣٩٩.

٩٠- من توصيات المؤتمر الخامس ، المرجع السابق ، ص ٤١٤.

٩١- من توصيات المؤتمر الثالث ، المرجع السابق ، ص ٣٨٨.

٩٢- من توصيات المؤتمر الثالث ، المرجع السابق ، ص ٣٨٨.

٩٣- من توصيات المؤتمر الثالث ، المرجع السابق ، ص ٣٨٧-٣٩٢.

٩٤- من توصيات المؤتمر الرابع ، المرجع السابق ، ص ٤٠٠.

٩٥- توصيات المؤتمر الرابع ، المرجع السابق ، ص ٣٩٩-٤١٥.

٩٦- من توصيات المؤتمر الرابع ، المرجع السابق ، ص ٤١٩.

٩٧- من توصيات المؤتمر الأول ، المرجع السابق ، ص ٣٧٢.

٩٨- من توصيات المؤتمر السادس ، المرجع السابق ، ص ٤٢٠.

٩٩- من توصيات المؤتمر الأول والثانى ، المرجع السابق ، ص ٣٧٥.

١٠٠- من توصيات المؤتمر الثالث والرابع ، المرجع السابق ، ص ٣٨٨-٤٤٩.

١٠١- من توصيات المؤتمر الخامس ، المرجع السابق ، ص ٤١١.

١٠٢- من توصيات المؤتمر السادس ، المرجع السابق ، ص ٤٢٣

١٠٣- من توصيات المؤتمر الثامن ، المرجع السابق ، ص ٤٣٩.

١٠٤- من توصيات المؤتمر الثالث ، المرجع السابق ، ص ٣٨٣-٣٨٧.

١٠٥- من توصيات المؤتمر الثانى ، المرجع السابق ، ص ٣٨٤.

١٠٦- من توصيات المؤتمر الأول ، المرجع السابق ، ص ٣٧٠.

١٠٧- انظر التوصيات الصادرة عن هذه المؤتمرات الثمانية بشأن المشكلة الفلسطينية فى المرجع السابق.

١٠٨- انظر لتوصيات المؤتمر الثانى ، المرجع الثانى ، ص ٣٨٤.

١٠٩- انظر توصيات المؤتمر الثالث ، المرجع السابق ، ص ٣٩٢.

١١٠- من توصيات المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد عام ١٩٧١، انظر مجمع البحوث الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٤١٩.

١١١- من توصيات المؤتمر السابع لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد عام ١٩٧٢ ، المرجع السابق ، ص ٤٣٢.

١١٢- من توصيات المؤتمر السابع ، المرجع السابق ، نفس الصفحة.

١١٣- انظر توصيات المؤتمر الثانى لمُجمع البحوث الإسلامية ، المرجع السابق ، ص ٣٧٨.

١١٤- المرجع السابق ، نفس الصفحة.

١١٥- مجمع البحوث الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٨٩.

١١٦- المرجع السابق ، نفس الصفحة.

١١٧- يحيى هاشم حسن فرغل، «الأزهر والأزمة الراهنة فى الفكر الإسلامى»، الكتاب التذكارى،مرجع سابق، ص٢٢٠-٢٢٣.

١١٨- المرجع السابق ص ٢٢٣.

١١٩- انظر لمزيد من التفاصيل د. موسى لاشين ، مرجع سابق ص ٢٢.

١٢٠- عن هذه المراكز : انظر : جامعة الأزهر فى سطور (القاهرة : مطبعة جامعة الأزهر ، ١٩٨٧) ص١٢ وكذلك التقرير السنوي ، مرجع سابق، ص٣١٧.

١٢١- المرجع السابق ٣١٧.

١٢٢- انظر مجلة الأزهر ، جـ ٦ ، غرة جمادى الآخرة ١٣٧٦هـ يناير ١٩٥٧ ، ص ٥٤٢-٥٤٢.

١٢٣- مجلة الأزهر ، جـ ٣ ، ربيع أول ١٣٩٥هـ ، أبريل ١٩٨٥ ، ص ٢٦٧-٢٦٨.

١٢٤- راجع الحديث الذى أجرته مجلة آخر ساعة مع الشيخ عبد الرحمن بيصار فى ١٩٨٠/١/١٦.

١٢٥- مجلة الأزهر ، جـ ١ ، محرم ١٣٨٧هـ ، أبريل ١٩٨٧م بدون ذكر صفحات.

١٢٦- انظر جريدة الأهرام ١٩٨٩/٦/٣٠.

١٢٧- جريدة الأهرام عددى ١٩٧٢/٣/٢ ، ١٩٧٢/٣/٤.

١٢٨- عرفات سليمان ، رسالة الأزهر الثقافية فى بعض دول أفريقيا ، رسالة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى قسم التربية المقارنة والإدارة التعليمية بكلية التربية جامعة عين شمس ، ١٩٧٢، ص ٩١-٩٣.

١٢٩- حيث تتولى إدارة البعوث الإسلامية - بموجب المادة ٤١ من قانون إعادة تنظيم الأزهر - بالنسبة للمبعوثين من الأزهر إلى الخارج عددا من المهام هى:

إيفاد البعوث من المدرسين والوعاظ إلى الخارج لنشر الثقافة الإسلامية والعربية ، وتأهيل المرشحين للبعوث تمهيدا لإيفادهم إلى الخارج والإشراف على طلاب الأزهر الموفدين للدراسة فى الخارج ورعايتهم وتوجيههم ، ومتابعة نشاطهم.انظر قانون إعادة تنظيم الأزهر ، مرجع سابق ، ص ٦٩-٧٠.

١٣٠- وللاطلاع على الكليات والمعاهد الإسلامية بالخارج التي تراسلها مجموعات المراقبة العامة للبحوث والثقافة الإسلامية انظر : الأزهر تاريخه وتطوره ، مرجع سابق ، ص ٣٥٢-٣٥٣.

١٣١- الأزهر تاريخه وتطوره ، مرجع سابق ، ص ٣٤١-٣٤٢ . وذلك بتصرف لتوضيح النقل النسبى لعدد الدارسين.

١٣٢- التقرير السنوي ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦.

١٣٣- عرفات سليمان ، مرجع سابق ، ص ٩٦ . وقد أقامت جامعة الأزهر علاقات ثقافية عدة من خلال الاتفاقيات التى أبرمتها مع عديد من المؤسسات التعليمية والعلمية تضمنت تبادلا للخبرات والبعثات والمطبوعات والأجهزة؛ حيث يأتى ارتباط الجامعة بهذه المؤسسات إما من خلال ارتباط ثقافى بين مصر وبلاد مختلفة، أو ارتباط مباشر بين الأزهر وأى من المؤسسات الخارجية. وللوقوف على عدد من الاتفاقات التى أبرمتها الجامعة فى هذا الإطار انظر : عبد الحميد عبد الله سلام ، العلاقات الثقافية لجامعة الأزهر بعد تنظيمها عام ١٩٦١ ، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة لقسم الإدارة التربوية والتخطيط التربوى بكلية التربية جامعة الأزهر ، ١٩٧٥.

١٣٤- الأزهر تاريخه وتطوره ، مرجع سابق ، ص ٣٤٢.

١٣٥- التقرير السنوي ...، مرجع سابق ، ص ١١٩.

١٣٦- المرجع السابق نفس الصفحة.

١٣٧- انظر قانون إعادة تنظيم الأزهر ، مرجع سابق ، ص ٧٠.

١٣٨- التقرير السنوي ، مرجع سابق ، ص ٥٦٧ - ٥٧٠.

١٣٩- انظر لتوضيح هذا الرأى الذى أدلى به عدد من علماء الأزهر منهم الشيخ عبد الله المشد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر ، والشيخ محمد الطيب النجار الرئيس الأسبق لجامعة الأزهر ، جريدة الأخبار ١٩٨٩/٦/١٠.

١٤٠- د. شوقى عطا الله الجمل ، دور مصر فى أفريقيا فى العصر الحديث (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤) ص ٢٥٥.

١٤١- وهو ضعف لا يرجع إلى فترة ما بعد الثورة بل يعود إلى الفترة السابقة عليها بكثير ، ما يوضح هذا ما ذكره أحد المبشرين بقوله « إن الأزهر معهد فى سبيله إلى الزوال وإن نفوذه فى الخارج مجرد ظل لما كان عليه » ، انظر : الوثيقة : الإسلام الخطر: نص الخطاب الذى ألقاه و.هـ.ت جايردنر فى مؤتمر ادنبره للتبشير (التنصير) الدولى المنعقد بالقاهرة عشية السبت ١٨يونية ١٩١٠، ترجمة محمود الشاذلى (القاهرة : المختار الإسلامى ، ١٩٨٥) ص ٢٤.

١٤٢- انظر لتوضيح هذا : إبراهيم خليل أحمد ، الاستشراق والتبشير وصلتها بالإمبريالية العالمية ، (القاهرة : مكتبة الوعى العربى ، ١٩٧٢) ومحمد عزت الطهطاوى ، التبشير والاستشراق أحقاد وحملات على النبى محمد صلى الله عليه وسلم وبلاد الإسلام (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٧).

١٤٣- ومما هو جدير بالذكر أن مجمع البحوث الإسلامية اتخذ عددا من التوصيات بشأن رعاية الأقليات الإسلامية فى الخارج، انظر على سبيل المثال توصيات المؤتمر السابع لمجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٢ فى مجمع البحوث الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٣٢-٤٣٩ ، وللاطلاع على بعض أحوال هذه الأقليات الإسلامية انظر: د. حلمى نصر، الأقلية الإسلامية فى البرازيل وكيفية حمايتها فى المؤتمر الحادى عشر لمجمع البحوث الإسلامية (القاهرة : الأمانة الفنية لمجمع البحوث الإسلامية ، مارس ١٩٨٨) ود. عبد الغفار حامد هلال ،«منهج الدعوة فى مناطق الأقليات الإسلامية » فى المرجع السابق.

١٤٤- للوقوف على جوانب من دور الأزهر تجاه الأقليات المسلمة فى عدد من دول العالم انظر: محمد بيومى، « الأزهر الشريف والأقليات المسلمة » مجلة منبر الإسلام ، ص ١٩٩-٢٠٩ ود. عبد الجليل حسن ، الأزهر ودوره فى نشر الحضارة الإسلامية فى جنوب شرقى آسيا ، الكتاب التذكارى ، ص ٢٤٦-٢٥١.

الجامع الأعظم:الزيتونة
في القرن الرابع عشر الهجرى

أ. منير الكمنتر بن الكيلاني

نشأة جامع الزيتونة :

هذا البيت العتيق هو كعبة القطر الأفريقي ، ومطلع فجره الصادق الحقيقي، وإن كانت شهرته تغنى الكاتب عن التعريف بأطواره؛ إذ كتب التاريخ مشحونة بما يدل عما منحه الله من السر الساري والمورد المعين الجاري ، ولا غرو فبعض بقاع الأرض أيمن من بعض، والحكمة لمن عمّ حكمه وملكوته الطول والعرض .

ولكنه مع هذه الشهرة التي أشرنا إليها، وأخذنا بخصر الاختصار اعتمادا عليها ، عنّ لي أن يكون لموضوعنا هذا جملة من أخباره و تقلبات أطواره، تكون على جبينه إكليلا، وترد طرف حسوده خاسئا كليلا(١) .

والذي تضافرت عليه كتب المؤرخين، أن أول من ابتدأ بناء جامع الزيتونة الأمير حسان بن نعمان الغساني، الداخل لأفريقيا سنة ٧٩هـ، ثم جاء الأمير عبيد الله بن الحبحاب، الداخل سنة ١١٤هـ/٧٣٣م ، وأتم بناءه سنة ١٤١ هـ/٧٥٨ م، ولما تولى زيادة الله بن الأغلب الإمارة بالقيروان، أحدث به أبنية فخمة، فصار من أحسن الجوامع القائمة على أساطين من المرمر والرخام سنة ٢٥٥هـ، كما دل عليه لفظ (اعلم) المرتسم على أحد أقواسه. ثم من ذلك العهد، وقعت فيه زيادات وترميمات، إلى أن صار- الآن- كما يراه الزائر ضخم البناء، متسع الرحب والفناء، أدام الله عمرانه .

وأول ما عرف من هذا البيت، صومعته الشهيرة الموجودة من قبل دخول العرب أفريقيا، قال صاحب المؤنس :" كان العرب ينزلون بإزاء صومعته، ويأنسون براهب كان يتعبد بها، حتى كانوا يقولون :"هذه البقعة تؤنس" . قال المؤرخ وحينئذ، فلهذا البيت سابق الفضل بصلاة الصدر الأول ، ثم لما اتخذ المحل مسجدا إسلاميا، جعلت الصومعة محل النداء والأذان للصلاة ، ولم تزل منذ ذلك العهد القديم، قائمة على أصولها الراسخة، وإن وقعت بها تجديدات وإصلاحات .

عناية أهل تونس بالجامع الأعظم الزيتونة!

- كانت القيروان منذ الفتح الإسلامي عاصمة الإمارة للبلاد التونسية . وكان جامعها الذي اختطه عقبة بن نافع رضى الله عنه من أكبر المعاهد التي يؤمها طلاب العلم من نواح مختلفة، ومصدرا للفتاوى والأحكام تخرج به أكابر الفقهاء الذين بلغوا درجة الاستنباط أو الترجيح بين الآراء ، وألفوا، فأحكموا صناعة التأليف(٢).

وفي أواخر المائة السادسة انتقل كرسي الإمارة إلى تونس، حين اختارها عبد المؤمن بن علي وخلفاؤه مقرا للإمارة، وأصبحت الحركة العلمية تنمو في هذه المدينة، إلى أن صار جامع الزيتونة محط رحال طلاب العلم بدل جامع القيروان . وأخذ جامع الزيتونة يغالب جامع القيروان، وأخذ اسمه يتردد أكثر مما كان ..وأصبح لأهل القطر التونسي (عمره الله تعالى) تعلق شديد بهذا البيت العتيق،وتشبث عظيم بعرصاته. فإذا أطلقوا الجامع الأعظم فمرادهم جامع الزيتونة ، كما نجده مرجعًا لغالب أوقافهم ، ولهم في ذلك المنازع الغريبة ، فمنهم من يوقف على الإمام ، و منهم من يوقف على القرّاء، أو المؤذنين، ومنهم من يوقف على نفس البيت ، و منهم من يوقف على الحمام الوحشي الذي يأوي إليه.

وليس هذا الاهتمام و تلك العناية مقصورة على العامة ، بل هي مشتركة بينهم و بين الخاصة من الملوك، وأعيان الدولة، والمسئولين ، فقد كانوا ينتخبون من العلماء و الأشراف و الصالحين لمحرابه و منبره ، و خصصوا له ثلاثة من الأئمة، فأولهم لخطبة الجمعة و العيدين ، وله القيام بما يسره الله- تعالى- من الصلوات الخمس ، و الثاني معدّ للصلوات الخمس ، وله دار يستحق السكنى فيها قرب الجامع . والثالث معد للنيابة عن الإمامين على وجه الاحتياط . وهو معزز بإمام رابع، لإقامة صلاة التراويح في شهر رمضان المبارك. والعامة والخاصة لا يرضون لمحراب الجامع ومنبره، إلا من تأهل لذلك علمًا، وخلقًا، و استقامة . وقد صنف الشيخ محمد مخلوف قائمة فيمن تولى الإمارة و الخطابة بالجامع الأعظم هذا إلى جانب اهتمامهم بقراءة الأوراد القرآنية، و الصلوات على خير البرية، و قراءة الكتب الحديثية، في أوقات مختلفة و ربما يكون لها بين الظهرين دوي كدوي النحل. وقد تبلغ الحلقات زهاء خمسين حلقة ، يربو عدد قرائها على ثلاثمائة قارئ، يرطبون ألسنتهم بتلاوة القرآن والذكر ، وتحضره أمم لا تحصى على اختلاف طبقاتهم .

أما موكب ختم الحديث الشريف في رمضان المبارك، فهو مثل موكب المولد النبوي الشريف له شأن عظيم بالجامع الأعظم / آخر كتابه ضمنه تعظيم أهل تونس لختم الحديث الشريف، حتى أصبح سمة من سماتها، أما الكيفية الجارية في هذا اليوم، وذلك أنه بعد صلاة العصر من السادس والعشرين من شهر رمضان، يبتدئ الإمام الثالث رواية الشفاء للقاضي عياض، ثم يتلوه الإمام الثاني برواية صحيح مسلم، ثم يختم الإمام الأول براوية صحيح البخاري ، وذلك بمحضر أمير العصر، ووزرائه، والعلماء، والجامع غاصٌ على اتساعه بالمسلمين. وفي الليل، يقع ختم القرآن الكريم بصلاة التراويح، والناس يزدحمون على أبوابه، زاده الله فضلا على فضل، وأدام على المسلمين التمسك بحبله المتين إلى يوم الدين.

جامع الزيتونة وأثره في المجتمع التونسي والمغربي

في القرن الرابع عشر الهجري

إذا التفتنا لهذا الغرض ألفيناه طويل الذيل ، طامي السيل، والمشاهدة بالعيان أصح من كل بيان؛ إذ لا يعزب عن علم أحد أن المدارس الجامعة الإسلامية بالقارة الأفريقية ثلاث ، وهي الجامع الأزهر بمصر ، وجامع الزيتونة بتونس ، وجامع القرويين بفاس ، وأن جامع الزيتونة كما كان واسطة هذا العقد، من حيث موقعه الجغرافي، فله أيضا المنزلة السامية في جميع العلوم التي قام بتدريسها عبر القرون الطويلة ، ومن شواهد ذلك ما يبرهن عليه الوجود الخارجي، من فحول العلماء الذين لا يُشق غبارهم، وتآليفهم التي لم يُنسج على منوالها .

ظل التدريس بالجامع الأعظم على هيأته الأولى دون حدوث أي تغيير يذكر على نظامه التعليمي ، إلى عهد المشير أحمد باشا أمير تونس، في منتصف القرن الثاني عشر الهجري، فوجه عنايته إلى ترقية شأن التعليم، وإنبات طلاب علم نباتا حسنا، فكان من تدبير هذا الأمير ، أن قصد إلى تنظيم التعليم بجامع الزيتونة، فأمر بمرسوم في سنة ١٢٥٨ هـ ،١٨٤٠م، وتُلِي في يوم مشهود، ورسم في صحيفة محاطة بإطار ، وكتب بمذاب الذهب على لوح بهيج، وعلق داخل باب من أبواب الجامع يسمى "باب الشفاء". ويقضي هذا المرسوم بانتخاب خمسة عشر عالما من علماء الحنفية، ومثلهم من المالكية ، يقرأ كل واحد منهم درسين مما يطلب منه من العلوم، وفي أي وقت تيسر عدا يومي الخميس والجمعة، وأجرى لكل واحد منهم مرتب شهري قدره ستون ريالا ، ومن تخلف عن التدريس لغير عذر ، لا يستحق المرتب. وإذا فقد أحد هؤلاء المدرسين، انتخب نظار الجامع بدله أعلم أهل الموجودين

في القطر، وإذا اشتبه عليهم الحال فيمن يستحق ولاية التدريس، عقدوا مسابقة بين من يرغبون في إحرازها، ومن وقع عليه الاختيار فصل في تعيينه المشايخ النظار ، وبعثوا قرارهم إلى حضرة الباي؛ ليصدر مرسوما في تعيينه .

المشايخ النظار: والمشايخ النظار، هم أربعة من كبار العلماء ، رئيس الإفتاء الحنفي، ورئيس الإفتاء المالكي، والقاضي الحنفي، والقاضي المالكي، ينظرون في شئون المعهد. ويرأس المجلس شيخ الإسلام (الحنفي)، يجتمعون بمكان معد لهم من الجامع، في صبيحة السبت من كل أسبوع، ثم يتناوبون الحضور بقية الأيام، فيجيء كل واحد منهم في يوم لإجراء ما قرروه عند اجتماعهم . ويساعد المشايخ النظار، اثنان من المدرسين، يحضران جلسات المشايخ، ولهما إبداء ملاحظات واقتراحات، لكنها غير ملزمة ، وينص القانون أن للناظر أن يختبر أحوال المدرسين ، بنفسه، فيجلس قريبا من المدرس، بحيث يسمع إلقاءه حتى تتميز عنده مراتب المدرسين .

كانت هذه المرحلة بداية عهد جديد للجامع الأعظم : الزيتونة، وتنظيم العلوم به. وقد أثمرت هذه الإصلاحات في هذا العهد ، وازداد توجه الناس إلى الجامع الأعظم، وتوافد عليه أبناء المسلمين من القطر التونسي، وخارجه، ينهلون من معينه، ويزدادون علما، وهدى، وبصيرة. فظهر في عهد النظام الجديد نبغاء في علوم الدين، واللغة العربية، وأخذت تونس في حياة مدنية نامية، وصارت في مقدمة الشعوب التي تيقظت لما تحتاج إليه من إصلاح. ظهر ذلك واضحا في قصائد الشعراء والأدباء، في ذلك الوقت، منهم الشاعر المفلق المفتي المالكي الشيخ محمود قبادو التونسي،المتوفى سنة ١٢٨٠هـ ، حيث يقول في الأمم الغربية:"

لقد قتلوا دنيا الحياتين خبرة   فمن لم يساهمهم فقد طاش سهمه

ومن نبغاء ذلك العهد العالم الكبير الشيخ أحمد بن أبي الضياف، المؤرخ التونسي المشهور صاحب كتاب " إتحاف أهل الزمان"، توفي سنة ١٢٩١هـ ، ١٨٧٤م ، وهو أول من كتب باللغة العربية للدولة العثمانية، وجعل اللغة العربية اللسان الرسمي للدولة، بعد أن كانت المراسلات تحرر باللغة التركية(٣) ، ثم خلفه على ذلك الوزير العالم النحرير، الشيخ محمد عبد العزيز بوعتور، ولد سنة ١٢٤٠ هـ، و توفي سنة ١٣٢٥ هـ (٤) .

واستمر الأمر على ذلك الحال حتى جاء عهد الأمير محمد الصادق باي ، ووزيره المصلح خير الدين باشا توفي سنة ١٣٠٨هـ ، صاحب كتاب " أقوم المسالك في أحوال

الممالك."فأدخل هذا الوزير على نظام التعليم بالجامع الأعظم، تعديلات وإضافات ذات شأن ، ووضع مناهج سارت به إلى الأمام مرحلة كبيرة ، فأمر بزيادات في مرتب المدرسين، ونظم طبقة ثانية من المدرسين بالجامع : ستة من الحنفية ومثلهم من المالكية . وكان هذا الوزير مهتما بأمر جامع الزيتونة، ويتردد عليه، ويشهد حلقات الدروس بنفسه ؛ مما جعل رجال الدولة يحذون حذوه في العناية بهذا المعهد الإسلامي، فكان داعية إقبال الناس وتنافسهم في العلوم ، كما رتب في ذلك قانونا أصدره سنة ١٢٩٦هـ/١٨٧٥م.

ومازالت الإصلاحات التعليمية تتوالى في هذا الجامع العتيق، في مراحل متعددة لا تتوقف عند حد. ففي سنة ١٣١٠هـ و ١٣١٢هـ ، دخل على النظام الأول شيء من التغيير والتنقيح . وفي سنة ١٣٢٩هـ ، عقدت الحكومة لجنة من كبار العلماء، وبعض رجال الدولة للنظر فيما تحتاج إليه مناهج التعليم، من تهذيب، وإصلاح، فصار التعليم بما قررته اللجنة أقرب إلى التعليم المحاط بالنظم المدرسية من كل جانب ، وأضيفت طبقة ثالثة في طبقات المدرسين، وفيها خمسون مدرسا، فأصبح بذلك عدد المدرسين ثلاثين مدرسا من الطبقة الأولى ، واثنى عشر مدرسا من الطبقة الثانية ، وخمسين مدرسا من الطبقة الثالثة ، ويضاف إليهم مدرسان مختصان بدرس القراءات والتجويد ، كما ازداد أيضا عدد الطلاب ازديادًا كبيرًا.

ومن نبغاء هذه المرحلة في الجامع الأعظم، الذين زانوا البلاد علما وفضلا، الشيخ عمر بن الشيخ: (١٢٣٩ هـ ،١٣٢٩هـ) حضر دروسه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، في زيارته الأولى لتونس سنة ١٣٠٠ هـ ، و أعجب بقيمة الأستاذ ، ودرسه، أيما إعجاب. وكان الأستاذ في طليعة الزيتونيين الذين اعتمد عليهم الوزير خير الدين باشا ، في برنامجه الإصلاحي لنظام التعليم في الجامع الأعظم[٥]. والشيخ سالم بوحاجب: (١٢٤٣-١٨٢٧) ؛ (١٣٤٣-١٩٢٤م) انحصر جامع الزيتونة في تلامذته ، وتلاميذ تلامذته ، فلا تجد فيه طالبا إلا وللشيخ عليه مشيخة ، إما مباشرة و إما بواسطة ، فالزيتونيون عيال عليه ، ومرجعهم في العلم إليه ، ودام تدريسه بالزيتونة ثلاثين سنة، وكان ذا نزعة تجديدية واضحة، لهذا وجد فيه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، العالم الذي يسير معه على نهج واحد، فانقلب من تونس معجبا بالشيخ سالم بوحاجب [٦] . والشيخ محمد النجار : أبو عبد الله محمد بن عثمان ١٢٤٧-١٣٣١هـ) [٧]. والشيخ صالح الشريف: (١٢٨٥/١٣٣٨ هـ)، والشيخ محمد النخلي القيرواني رحمه الله توفي بتونس سنة ١٣٤٢هـ [٨]. و الشيخ محمود بن الخوجة: تولى

النظارة العلمية بالجامع الأعظم، و تسلم خطة الإفتاء ؛ ثم تولى بعدها مشيخة الإسلام عام ١٣١٨هـ كانت وفاته عام ١٣٢٩هـ[٩].

الجامع الأعظم الزيتونة في عصره الذهبي:

توالت الإصلاحات على الجامع الأعظم طوال السنوات التي ذكرتها، والتعليم في تطور، وازدهار، ونمو ، عم أرجاء البلاد التونسية؛ فلا تكاد تجد إماما، ولا خطيبا، ولا محاضرا في مسجد من مساجد القطر التونسي إلا وهو ثمرة من ثمار جامع الزيتونة، بل تجاوز خيره ونفعه خارج البلاد التونسية كالمغرب الأقصى، والصحراء، وطرابلس الغرب، والجزائر وموريتانيا، وغيرها .

ودام الأمر كذلك حتى سنة ١٣٦٤هـ ١٩٤٥، صدر الأمر الملكي بتعيين الإمام العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (توفي سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) صاحب موسوعة التفسير "التحرير والتنوير"، وغيرها من المؤلفات القيمة - شيخا للجامع الأعظم؛ الزيتونة ، للمرة الثانية[١٠]، وصرح له بأنه يعتمد عليه في إصلاح حال التعليم بجامع الزيتونة وترقيته، فقام هذا الشيخ بهذه الوظيفة خير قيام، وأدخل إصلاحات قيمة على هذا المعهد الشامخ، وجعله يعيش عصرا ذهبيا، وأعطى التعليم الزيتوني دفعة قوية على مختلف المستويات ، فباشر إدارتها بهمة و نشاط ، وسار بهذا المعهد حتى بلغ به القمة في الازدهار. حتى قيل إنه زعيم حركة الإصلاح ، وقائد النضال والكفاح ، وبطل الثورة الفكرية التي فتحت العقول والأذهان . وهو أول زعيم تونسي دعا إلى التعليم الإجباري ، وتنظيم حملة رسمية لمحو الأمية ، ولعل الفكرة نبتت معه منذ ملاقاته للشيخ محمد عبده، وتشبعه بأفكاره الإصلاحية سنة ١٩٢٣م[١١] (ملاحظة: توفي محمد عبده عام ١٩٠٥م – ١٣٢٣هـ).

أهم إنجازات الشيخ الإصلاحية بالجامع الأعظم:

حمل الشيخ لواء الإصلاح، فابتدأ بإصلاح التعليم؛ إذ هو القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها مقومات النهضة الفكرية والحضارية لأي أمة أو مجتمع ، وقد شملت هذه الإصلاحات مجالات متعددة، منها إصلاحات ذات صبغة إدارية ، ومنها ذات صبغة علمية ، وأخرى ذات صبغة تربوية .

إصلاحات ذات صبغة إدارية : أحدث الشيخ إصلاحات ذات شأن في تنظيم التعليم

الزيتوني، عند توليه سنة ١٩٤٥م، منها إحداث نظام التفقد، وإرشاد شيوخ الزيتونة، وتوجيههم إلى إحداث المناهج، والأساليب التربوية سنة ١٩٤٦م. وفي نفس السنة، تم إجراء امتحان شهادة المرحلة الأولى من التعليم الثانوي (الأهلية)، في أربعة مراكز داخل البلاد؛ وهي صفاقس، وقفصة، والقيروان، وسوسة. كما تم على يديه، إحداث فرعين للتعليم الزيتوني بتونس ، وهما الجامع المراد، والجامع الحسيني. وفي داخل البلاد التونسية تم إنشاء فروع المهدية، والمنستير، ثم باجة، وبنزرت، ومدنين . ولقد أقبل الناس على هذه المعاهد بشغف نادر . وقد طمح الشيخ ابن عاشور في إيجاد تعليم ابتدائي بالقيروان، وسوسة، وصفاقس، وتوزر، وقفصة، على غرار الجامع الأزهر ،كما أخبر بذلك صديقه الشيخ محمد الخضر حسين ، ولكن يبدو أن الظروف لم تسمح بتحقيق هذه الأمنية الغالية التي حرمت منها البلاد التونسية(١٢) وقد ازدهر التعليم بالجامع الأعظم في عهد الشيخ حتى بلغ عدد فروع الزيتونة إلى سبعة وعشرين معهدًا علميًا. ولم يكن التعليم الزيتوني مقتصرا على الذكور، بل شمل الإناث أيضا، وخُصّص فرع للبنات الزيتونيات بتونس. وتجاوز هذا الازدهار الإصلاحي خارج القطر التونسي ، فأحدث الشيخ فرعين زيتونيين بالجزائر الشقيقة بقسنطينة. ونما عدد الطلاب المنتسبين إلى جامع الزيتونة نموًا مطردًا، فمن ثلاثة آلاف إلى خمسة وعشرين ألفا. كما ارتفع عدد الشيوخ المدرسين تبعا لذلك . ونظمت الامتحانات، وضبطت ضبطًا محكمًا، وصارت لجان امتحانات تشرف على الشهادات العلمية ، وتجرى في المواعيد المضبوطة ، وبروح مسئولة عالية.

ووقع تطوير التعليم الزيتوني إلى شعبتين: الأولى الشعبة الأصلية: وتنبني الدراسة فيها على المواد الشرعية، كالفقه، والتفسير، والحديث، مع الأخذ بعلوم الحساب، والفلسفة، والتاريخ، والجغرافيا . والثانية الشعبة العصرية : تلم بالعلوم الشرعية، مع الأخذ الكثير بالعلوم الرياضية، و الطبيعية، و الفلسفية، و التاريخ، واللغات كالإنجليزية .

وفي هذه المدة، قام الشيخ بزيارات لفروع الجامع الأعظم، كزيارته لفرعي صفاقس، والقيروان، وتفقد أحوال الطلبة ومساكنهم، وجعل إدارة المدارس تتولى تنظيم سكن الطلبة، ودعا إلى تكوين لجنة تشرف على بناء حي زيتوني ، جعل رئاستها لشيخ الإسلام المالكي محمد عبد العزيز جعيط، وتحقق المشروع، وتم بالفعل إقامة مأوى عظيم مستكمل لوسائل الصحة والراحة ، وهو المعروف اليوم بابن شرف(١٣).

إصلاحات ذات صبغة علمية : للجامع الأعظم الزيتونة إسهامه العلمي، وعمق مده

الحضاري. فهو الحصن المنيع والدرع الواقي ، حافظ على مقدسات البلاد من خطر الاستعمار وغزوه الثقافي . قال الشيخ في هذا الصدد :" إن تعليم هذا المعهد هو الحافظ على الأمة علوم دينها، الذي به فوزها في الحياة العاجلة، وسعادتها في الحياة الأبدية، والحافظ عليها علوم لغتها، التي هي ضمان جامعتها، ومظهر مفاخرها وعزتها، لذلك دعت الحاجة إلى إصلاح التعليم الزيتوني في المناهج، والأساليب، والطرق[٤٤]. وقد شملت عناية الشيخ ابن عاشور إصلاح الكتب الدراسية، وأساليب التدريس، ومعاهد التعليم، واهتمت لجان من شيوخ الزيتونة بتشجيع منه، بهذا الغرض، ونظرت إلى الكتب الدراسية على مختلف مستوياتها، وعمد الشيخ إلى استبدال كتب كثيرة ، كانت منذ عصور ماضية تدرس، وصبغ عليها قدم الزمان صبغة احترام وقداسة موهومة ، وقد اشتملت الكتب الجديدة على تمارين ، حتى تقوي ملكة الطالب بمعالجة القواعد العلمية، معالجة تقوم مقام السليقة. وفي عهده، وقع الاهتمام بنوع من العلوم والفنون، كان الاعتناء بها محدودا، وهي الإنشاء، والتاريخ، والأدب؛ كما وقع الاهتمام بالعلوم الطبيعية، وخصائص الأشياء ، وعلوم الحساب . وقد روعي في المرحلة العلمية العالية من التعليم الزيتوني، التبحر في أقسام التخصص ، فروعي في القسم الشرعي معرفة الأحكام الشرعية، وأدلتها ، وأصول العقيدة، ومقاصد الشريعة ، وأسرار التنزيل ، وتقوية ملكة الترجيح ، ومعرفة طرق الاستدلال؛ ولذلك اختيرت كتب أعلام الشريعة. وروعي في القسم الأدبي معرفة الأدب الرفيع، وتربية الذوق ، واتساع دائرة التفكير ، وتقوية ملكة النقد ، وتفهم اللغة، ودقائق التعبير . وفي معاهد التعليم الزيتوني، بدأ الحديث عن الوسائل التعليمية المتنوعة ذات الجدوى الكبيرة في التعليم؛ فألحقت السبورة للتوضيح والشرح في بعض الاقسام.

إصلاحات ذات صبغة تربوية : وقد حرص الشيخ ابن عاشور على خاصتي التعليم الزيتوني: الصبغة الشرعية، والسمة العربية . وللوصول إلى هذا الهدف، لا بد من تخصيص كتب دراسية شهد لها العلماء بغزارة العلم ، وإحكام الصنعة ، وتنمية الملكات في التحرير؛ ليتخرج من الزيتونة العالم المقتدر على الغوص فيما درس من مسائل، وتمحيصها، ونقدها . ولتحقيق هذه الأهداف السامية، دعا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى التقليل من الإلقاء، والإكثار من الأشغال التطبيقية ، حتى تتربى للطالب ملكة بها يستقل في الفهم، ويعول على نفسه في تحصيل ثقافته العامة . وحث شيوخ الزيتونة على استفراغ الجهد في التأليف العلمي، فقال :" وإصلاح التأليف هو الخطوة الأولى ، بل هو نصف المسافة من إصلاح

العلوم ، فما العلوم إلا معاني التأليف، وإنها لا ترجو تقدما ما دامت محبوسة في تأليفها القديمة، التي وقفت بها عند القديم منها منذ ستمائة سنة[١٥] كما حث المدرسين على نقد الأساليب الدراسية، واختيار أحسنها أثناء الدرس، و مراعاة تربية الملكة بدل شحن العقل بمعلومات كثيرة، قد لا يحسن الطالب التصرف فيها .

وإذا تدبرنا هذه الآراء، نجدها تنسجم مع روح التربية الحديثة، التي تعول على نشاط الطالب، واستنتاجه للمعارف بنفسه، فتلك أدعى إلى الرسوخ ، و أقدر على الإفادة .

وعند فجر الاستقلال سنة ١٣٧٤هـ/١٩٥٦م ، تكونت الجامعة الزيتونية متولدة عن المعهد العظيم ، وانتقل التدريس من الجامع العتيق إلى الجامعة الزيتونة . وأسندت إلى الشيخ ابن عاشور رياستها .

الخلاصة :

وهكذا، كان الجامع الأعظم الزيتونة أسبق المعاهد التعليمية مولدا ، وأقدمها في التاريخ عهدا ، وقد حمل مشعل الثقافة العربية اثني عشر قرنا ونصف القرن ، بلا انقطاع ولا انفصال ، تجرد في خلالها لدراسة العلوم ، وظل على مد العصور منارا وهاجا للتعليم، والبحث، والاستنباط ، فتخرج به الفقيه، والأديب، واللغوي ، وتفرع من دوحته الزيتونية المباركة أغصان علم وفلسفة، زانوا الثقافة البشرية في المغرب والمشرق[١٦] .

وفي العصر الحديث؛ أي القرن الرابع عشر الهجري ، وقف الجامع الأعظم الزيتونة حارسا أمينا، وحصنا منيعًا، ودرعًا واقية، وصرحًا شامخًا، أمام الغزو الثقافي والفكري ، الفرنسي والغربي ، وحفظ على الأمة التونسية والمغاربية هويتها، وعروبتها، وإسلامها، وأصبح أكبر جامعة إسلامية عرفها المغرب العربي بأسره . فتخرج فيه نبغاء عاملون، وأفذاذ مصلحون، أناروا وجه تونس والمغرب العربي ، وكانت لهم الصدارة المقبولة بعدئذ في الكفاح السياسي، والكلمة المسموعة والوزن المحترم . فكان منهم كبار الوزراء ، وعظماء الكتاب ، ومشاهير الحكام ، ورجال الصحافة ، والاقتصاد . وعليهم قامت الدولة التونسية المعاصرة بعد استقلالها من الاحتلال الفرنسي. وما من عائلة تونسية ، أو جزائرية، إلا ولها صلة وثيقة بجامع الزيتونة؛ فقد يكون أحد أفرادها، أو أقربائها درس بالزيتونة ، أو أحد الخريجين منه. أدام الله تعالى عمرانه، ونفعه، وبركته، على أهل تونس، و على المسلمين أجمعين.

المراجع:

١- المؤنس في أخبار إفريقية وتونس لأبي عبد الله القاسم الرعيني القيرواني المعروف بابن أبي دينار ولد بالقيروان ونشأ بها، كان فقيهًا مشاركًا في العلوم أديبًا وشاعرًا مجيدًا، توفي بتونس سنة ١٠٩٢هـ،١٦٨٢م، انظر محمد النيفر، عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب (تونس : الدار التونسية، الطبعة الأولى).

٢- تونس وجامع الزيتونة (تونس : الطبعة الأولى)، ص ٣٩ .

٣- محمد النيفر، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٠.

٤- محمد بن محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٩هـ)، ص ٤١٩، وانظر أيضا: محمد الفاضل بن عاشور، تراجم الاعلام (تونس : الدار التونسية، ١٩٧٠م)،ص ٩١ ، ٩٨ .

٥- المرجع السابق ص ٢٢٠، ٢٢٩ وانظر أيضا: محمد الفاضل بن عاشور، أركان النهضة الأدبية (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية بجامعة الدول العربية، ١٩٥٦م)، ص ١٩، انظر أيضا: محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٣١م)، وانظر أيضا: تونس وجامع الزيتونة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠ .

٦- المرجع السابق، ص ٣٠ .

٧- محمد بن محمد بن مخلوف، مرجع سبق ذكره، ص ٤٢١ و تونس وجامع الزيتونة، مرجع سبق ذكره، ص ٩٧ .

٨- محمد الفاضل بن عاشور، تراجم الاعلام مرجع سبق ذكره، ص ٢١٢، وانظر أيضا: حوليات جامعة الزيتونة: صدرت بجامعة الزيتونة، عدد ٣ سنة ١٩٦٦م، مقال عن رحلتي محمد عبده لتونس، ص ١٠٠، انظر أيضا: محمد بن محمد بن مخلوف، مرجع سبق ذكره، ص٤٢٥.

٩- حوليات جامعة الزيتونة: مرجع سبق ذكره، انظر أيضا: محمد بن محمد بن مخلوف، مرجع سبق ذكره، ص٤٢٥.

١٠- محمد النيفر، مرجع سبق ذكره،١٨٧/٢، ١٨٨ وانظر أيضًا: محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب ؟ (تونس : المصرف التونسي للطباعة، ١٩٦٧)، ص ٢٤٨، وانظر أيضًا: محمد بن محمد بن مخلوف، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣٩ .

(*) كان التعين الأول للشيخ سنة (١٣٥١هـ، ١٩٣٢م) وهو أول من لقب بشيخ الجامع الأعظم.

١١- المجلة الزيتونية: مجلة علمية أدبية أخلاقية، أصدرتها هيئة التدريس بجامعة الزيتونة، تونس ١٩٣٦م-١٩٥٥م، عدد ٨٢٧، ١٩٤٦م، ص ص ٢٣، ٢٤ .

١٢- تونس وجامع الزيتونة، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤

١٣- الحبيب المستاوى، مجلة جوهر الإسلام، د. محمد بلخوجه، عدد ٣، ٤، طبع الشركة التونسية لفنون الرسم، السنة العاشرة، ص ١٩ .

١٤- المجلة الزيتونية ج٧ ، مجلد ٦ ،٧، ص ٥٠٧ ومجلة جوهر الإسلام في عددها الخاص بالشيخ بن عاشور، سنة ١٩٧٨م، عدد ٣ ،٤ .

١٥- المجلة الزيتونية، عدد ٧، ٨، سنة ١٩٤٦م،ص ٢١ ،٢٣.

١٦- تونس وجامع الزيتونة، مرجع سبق ذكره، ص ٣ .

الحوزة الإيرانية فى القرن الماضى

الدكتور محمد علي آذرشب[*]

مقدمة:

الحــوزة فــي اصطلاح الشيعة تعني حوزة العلوم الدينية أو مركز دراسات الفقه والأصول والحديث وما يرتبط بتربية مجتهدين أو دعاة في الشريعة الإسلامية.

أهــم الحوزات العلمية في إيران بمدينة قم، وثمة حوزات علمية أخرى في مشهد وطهران وأصفهان وشيراز وسائر المدن الإيرانية.

جديــر بالذكــر أن الحوزات العلمية الإيرانية ذات ارتباط وثيق بالحوزات الأخرى وخاصة حوزات النجف وكربلاء وسامراء في العراق حيث أكثر علمائها إيرانيون.

ويرتبط الناس بالحوزة عن طرق مختلفة:

ــ التقلــيد: حيــث يجــب على كل إنسان أن يقلّد في أعماله الدينية مجتهدًا كي تكون هذه الأعمال وفق منهج الشريعة، ويرتبط الناس بمقلّديهم عن طريق «الرسالة العملية» وهي مجموعة الأحكام الفقهية التي يحتاجها المقلِّد في عبادته ومعاملاته.

ــ أئمــة المســاجد: الذين ينتخبهم الناس لإمامتهم في الصلاة، وتعليمهم أصول دينهم، وحلّ قضاياهم ومشاكلهم، ويتولى الناس عادة الإنفاق على الأمور المعيشية للإمام.

ــ خطــباء المنــبر: وعقــد المجالس سنّة شائعة في إيران، ويتولى المنبر فيها عادة علماء وطلاب الحوزة، وتزداد بشكل واسع في شهر رمضان وشهري محرم وصفر.

ــ الكتب والمجلات التي تصدرها الحوزة العلمية.

وهــذه الحــوزات كان لها في إيران منذ الغزو الأوروبي للعالم الإسلامي مواقف مهمة في صيانة البلاد من التدخل الأجنبي في مقدرات البلاد، وحفظ هويّة الأمة وعزّتها.

أشــهر مواقفها في نهاية القرن التاسع عشر كانت في قضية انتفاضة التنباك[1] التي قطعت الطــريق أمام الشركات الأجنبية من التلاعب بمقدرات البلاد. وفي القرن العشرين توالت مواقفها الرافضة للتدخل الأجنبي حتى توّجت هذه المواقف بالتحول الإسلامي الكبير في إيران.

(*) أستاذ في جامعة طهران.

إيران في مطلع القرن العشرين

كل الأوضاع التي سادت إيران في مطلع هذا القرن يمكن تلخيصها بما يلي:

انحطاط في جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وعدم وجود مشروع حقيقي للنهضة، وتدخلُ الدول الغربية للسيطرة على كل شئون البلاد بما في ذلك توجيهُ الحركات الإصلاحية لتكون وفق مصالحها، أو ضربُ تلك الحركات إن تعذّر احتواؤها.

كتاب «سياحتنامه إبراهيم بك»[٢] لزين العابدين مراغئي يصوّر أوضاع إيران قبل هذا القرن بأسلوب روائي، فهو يحكي قصة رجل إيراني رحل إلى مصر وأقام فيها خمسين عامًا يعمل في التجارة بصدق وإخلاص، ولم يفارقه حبّ وطنه وإخلاصه لشعبه، وُلد له إبراهيم فربّاه على حبّ إيران، وحين اقترب أجل الوالد وصّى ابنه أن يعمّق في نفسه حبّ الوطن وأن يُعرض عما يُشاع بشأن تدهور الحالة فيه، وبهذه الروح والمعنويات يسافر إبراهيم لزيارة «مشهد» في إيران ويرى مايرى من خراب البلاد في جميع مناحي الحياة، ويصف مايرى بأسلوب أخّاذ مؤثر.

وينتشر الكتاب بين الناس، ويفعل فعله في دفع الجماهير نحو حركة «المشروطة» (الحركة الدستورية) حتى قيل إن تأثيره في هذه الحركة يشابه تأثير كتاب «العقد الاجتماعى» لروسو في الثورة الفرنسية.

وشتان بين حركة المشروطة والثورة الفرنسية، فقد كانت الثورة الفرنسية مشروعَ حركة شاملة لكل مجالات الحياة، قائمًا على أصالة التراث الأوروبي، وبعيدًا عن كل مؤثرات القوى الأجنبية، بينما كانت حركة المشروطة مستوحاة من الأسلوب الغربي للحياة السياسية، ولم تكن قائمة على أصالة، ولم تقدّم مشروعًا كاملاً للنهضة، وما كانت بعيدة عن التدخل الروسي والبريطاني لدفع الأحداث نحو ما تقتضيه مصلحة كل من الدولتين الكبيرتين.

فالبريطانيون كانوا يستهدفون إضعاف الحكومة المركزية عن طريق دعم الحركة الدستورية؛ لأن الحكومة كانت خاضعة لسيطرة روسيا القيصرية، والروس كانوا يعارضون الحركة الدستورية؛ لنفوذهم في بلاط الشاه، وكان كل شيء في إيران بين فكي رحا هاتين الدولتين.

وما حققت الثورة الدستورية هدفها في إقرار الدستور سنة ١٩٠٥ إلاّ حين انهزمت روسيا في حربها مع اليابان، فانشغلت بنفسها ولم تتدخل عسكريًا لدعم سلطة الشاه.

إن ضعف العالم الإسلامي كان من الممكن أن يتبدل إلى قوة؛ بسبب وجود عناصر الدفع والحركة في مكوناته الفكرية والعقائدية والتاريخية، لكنّ الصراعات الداخلية فوتت عليه فرصة النهضة واستعادة القوة، وفتحت المجال أمام القوى الطامعة لتجد لها موضع قدم، ثم لتحكم السيطرة على مجريات الأحداث.

وكـان أول صراع فتح المجال أمام التوغل الأوروبـي هو الصراع الصفوي العثماني[٣]، والخطة الأوروبية كانت تقضي بتقسيم أراضي الدولتين الإيرانية والعثمانية.

واسـتمرت مسـاعي تجزئة إيران في العهد القاجاري إلى مناطق نفوذ تقاسمتها روسيا في الشـمال وبريطانـيا في الجنوب حتى أن ناصر الدين شاه القاجاري قال: «إن أردتُ السفر إلى شمال إيران يعترض السفير البريطاني، وإن أردتُ السفر إلى الجنوب يعترض السفير الروسي، سحقًا لهذا البلد الذي لا يحق للشاه فيه أن يسافر إلى جنوب مملكته أو شمالها»[٤].

لقـد انتصـرت الحركة الدستورية في إقرار الدستور وإقامة مجلس شورى وطني، لكنها لم تستطع أن تقي البلاد من كارثة التدهور المستمر في التكوين السياسي والاقتصادي.

في أغسطس من عام ١٩٠٧ حين كان مجلس الشورى الوطني يدشّن دورته الأولى، انعقدت بين روسيا وبريطانيا معاهدة قسمت بموجبها إيران إلى ثلاث مناطق: الشمالية تحت نفوذ روسيا، والجنوبية تحت نفوذ بريطانيا، والمنطقة الوسطى محايدة.

موقف الحوزة من هذه الغارة

كانـت خطـة القـوى الأوروبية تتجه بوضوح إلى تجزئة العالم الإسلامي والسيطرة على مقدراتـه، وكانت الفئة الوحيدة التي تحسّست هذا الخطر، وحذّرت منه ودعت إلى التصدي لـه «علمـاء الدين» ووراءها عامة الشعب المتديّن. ولدينا وثيقة على غاية من الأهمية صدرت قبل سنوات من الحرب العالمية الأولى التي أعقبها تنفيذ خطة تمزيق العالم الإسلامي.

الوثـيقة تتحدث عن لقاءات بين علماء الشيعة الإيرانيين وعلماء أهل السنّة في بغداد، وعلى أثر هذه اللقاءات أصدر علماء الشيعة بيانًا هذه ترجمته[٥]:

«بسـم الله الرحمن الرحيم. بعد الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد (صلى الله علـيه وآلـه) خاتم النبيين وصحبه المنتجبين، لما شاهدنا أنّ اختلاف الفرق الخمس الأساسية الإسلامية في أمور لا تتعلق بأصول الديانة والشقاق بين فئات المسلمين الكبرى، يؤدي إلى هبوط وضـعف الدول الإسلامية وسيطرة الأجانب على بلدانهم الكبرى. فمن أجل أن نكون على الكلمة الجامعـة الدينية وأن نتفق على الدفاع عن الشريعة الشريفة المحمدية (صلى الله عليه وآله)، فقد اتحدت آراء المجتهدين العظام من زعماء الشيعة الجعفرية وعلماء أهل السنّة الكرام من المقيمين فـي دار السـلام ببغداد، على وجوب التمسك بحبل الإسلام كما أمر الله تعالى في كتابه المجيد: ﴿وَاعْتَصِـمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا ﴾، ووجوب اتحاد كافة المسلمين لحفظ بيضة الإسلام وصيانة الممالك الإسلامية العثمانية والإيرانية من تشبث الدول الأجنبية.

اتفق رأينا جميعًا على صيانة حوزة الإسلام وعلى بذل كل قوانا ونفوذنا في هذا السبيل وأن

لا نألو جهدًا يقتضيه المقام، بينما أملنا بكمال الاتحاد بين الدولتين العليّتين الإسلاميتين ورعاية كل منهما لحفظ استقلال حكومتها العليّة وحماة مملكتها وصيانة ثغورها من تدخل الأجانب، وأن يتتبعا ما قال الله في كتابه العزيز: ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾.

ونذكّر عامة المسلمين بعقد الأخوّة الذي أبرمه الله بينهم، وبوجوب الابتعاد عن كل ما يؤدي إلى الشقاق والنفاق، وأن يبذلوا الجهد في حفظ نواميس الأمة، وأن يتعاونوا ويتعاضدوا من أجل اتفاق الكلمة عن طريق حسن المواظبة؛ كي تحفظ الراية الشريفة المحمدية ويصان مسئولو الدولتين العليتين العثمانية والإيرانية، أدام الله شوكتهما بمحمد (صلى الله عليه وآله) وصحبه خير البرية. غرة ذي الحجة سنة ١٣٢٨. النجف الأشرف: الخراساني، المازندراني، شريعت أصفهاني، كربلاء المعلاّة: الصدر، حاج نور الدين الأصفهاني، الحاج الشيخ حسين، الحاج شيخ العراقين. سامراء: الميرزا محمد تقي الشيرازي».

منطق التيار الديني الذي مثّلته الحوزة العلمية يتلخص في أن يتحد المسلمون متجاوزين الأطر الطائفيّة الضيقة، والالتزام بتعاليم الدين المبين والابتعاد عن كل عوامل التفرقة. وهو منطق يقوم على أساس أن علاج الأمة في المحافظة على هويتها وكرامتها، وإذا فعلت ذلك فإن كل اتجاه إصلاحي سيكون أصيلاً مرتبطًا بالجذور الحضارية، ومتفاعلاً مع معتقدات الناس وعواطفهم. ولا يمكن إصلاح وضع الأمة بدون ذلك.

بينما قام منطق الإصلاحيين الإيرانيين المتغربين على أساس تقليد النظم الغربية في السياسة، والتخلص من نفوذ الدين في الحياة الاجتماعية، وتغيير الحرف العربي إلى حرف لاتيني، وتخليص اللغة الفارسية من المفردات العربية، ومحاربة العمامة وتبديلها إلى قبعة، ومحاربة مجالس ذكر الحسين بن علي ﷺ، ومكافحة الحجاب .. و ... أمثال هذه الأمور التي تدلّ على هزيمة داخلية وانفصال عن الجذور.. وكلها فتحت ثغرات جديدة في جسم المجتمع الإيراني المنخور لتنفذ منها قوى الهيمنة العالمية[٦].

موقف الحوزة من الحركة الدستورية

تبنّت الحركة الدستورية معارضة استبداد الشاه، وجعل الحكم شورى، من هنا طالبت بالدستور ومجلس الشورى.

والشورى المخالفة للاستبداد من أصول الشريعة الإسلامية نصًا وعقلاً، ولذلك هبّ علماء الحوزة إلى تأييد حركة المشروطة. وكتب المجتهد الكبير محمد حسين النائيني (١٨٦٠ـ١٩٣٦م) في هذا الصدد كتابًا تحت عنوان «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» عبّر فيه عن الموقف الديني تجاه المشروطة ويتلخص في أن الحاكم ـ إن لم يكن معصومًا ـ لابدّ أن يستند إلى دستور يحدّد حقوق الدولة وواجباتها، وإلى مجلس من حكماء الأمة ومخلصيها يتولى الإشراف على تطبيق الدستور، شرط أن لا يتضمن الدستور ما يخالف أحكام الشريعة.

مـن هـنا كان موقف الحوزة مجمعًا تقريبًا على الوقوف إلى جانب الحركة المشروطة في بدايـة الحركة، لكننا نشاهد انسحابًا تدريجيًا من قِبل بعض العلماء، وما كان هذا الانسحاب تأييدًا لاسـتبداد الشاه، ولكن المنسحبين وجدوا في هذه الحركة بعض الظواهر التي تدل على وجود يدٍ أجنبية وراءها تريد أن تسوقها إلى عزل الدين عن الحياة الاجتماعية(٧).

لقد تلمّس هؤلاء العلماء بالتدريج :

١ ــ أن الحركة الماسونية في إيران وقفت بكل ثقلها وراء الحركة الدستورية.

٢ ــ أن السفارة البريطانية في طهران أصبحت معقلاً لثوار الحركة الدستورية يلوذون بها متى ما ادلهمّت الخطوب.

٣ ــ أن الجنرال أسعد بختياري وهو من أكبر الإقطاعيين (خان) ورئيس عشيرة البختياري يعـود مـن أوروبـا بعد اندلاع حركة المشروطة إلى إيران ويقود خيّالة عشيرته ويهجم على طهران للدفاع عن أنصار المشروطة، بينما كان شعار المشروطة أنها ضد الإقطاع وضد الخانات (النظام العشائري)!! (٨).. هذه وغيرها من مظاهر تدخل العناصر المشبوهة جعلت بعض عناصر الحـوزة تـتردد في تأييدها للحركة.. ثم أدّى الأمر بأحد علماء الدين المناصرين للحركة إلى أن يدّق أجراس الخطر بشأن ما ستسفر عنه المشروطة وهو «آية الله فضل الله نوري» ورفع شعار «المشروعة» بدل المشروطة، مؤكدًا أن الشريعة فيها ما يستطيع أن يثبت قواعد الشورى ويحول دون الاستبداد، ولا حاجة لمشروع المشروطة الذي ينطوي على فساد ظاهر(٩).

وأخيرًا انتصرت المشروطة وأعدم الشيخ فضل الله نوري، وظنّ المتفائلون أن طريق التقدم والازدهار قد تمهّد لإيران، ولكنّ ظنهم سرعان ماخاب كما سنرى.

الـدورات الـثلاث الأولى للمجلس رافقت أشدّ الأزمات التي حلّت بالبلاد، فالدورة الأولى انتهـت بقصـف المجلس بالمدفع وإعلان انحلاله وإلغاء الدستور، ثم استؤنفت الثورة الدستورية ونجحـت في إرغام الشاه القاجاري على إعادة نظام المشروطة. وانعقدت الدورة الثانية للمجلس في نوفمبر ١٩١٠م، وانحلت هذه الدورة بفعل الضغوط الأجنبية. وصادفت الدورة الثالثة نشوب الحـرب العالمية الأولى، وتوقف المجلس قبل انتهاء مدة هذه الدورة، وبقي متوقفًا لسنين وبعدها انعقـدت معاهدة ١٩١٩م. هذه المعاهدة كانت بين إيران وبريطانيا، وكانت باختصار تقديم إيران بكل مرافقها للتدخل البريطاني(١٠).

موقف الحوزة من معاهدة ١٩١٩

كانت بريطانيا تستهدف تحقيق هذه المعاهدة عن طريق البطش العسكري ضد أية معارضة، وعن طريق ممارسة نفوذها في مجلس الشورى لإقرارها.

مـن هنا مارست الحوزة العلمية مقاومتها لهذه المعاهدة عن طريق انتفاضات مسلحة، وعن طريق دفع علماء مجتهدين ليرشحوا أنفسهم في انتخابات المجلس.

من الانتفاضات المسلحة ذات العلاقة بالحوزة انتفاضة الغابة، بدأت على يد رجل دين هـو « ميرزا كوجك خان » بإنشاء لجـنة « اتحاد إسلام » سـنة ١٩١٥م[١١].

وصـعّد نشـاطه ضد الحكومة بعد اتفاقية ١٩١٩ في غابات شمال إيران بمحافظة جيلان. وبعد سنوات من الكرّ والفرّ وتشديد الضغط والمحاصرة تم القضاء على هذه الحركة.

ومـن الانتفاضـات المسلحة، نهضة الخياباني، أسسها الشيخ محمد الخياباني في تبريز سنة ١٩٣٠م. وكان تاجرًا انخرط في الحوزة، كان من ثوار حركة المشروطة، ثم نهض بحركته بعد اتفاقـية ١٩١٩م. سـيطر على تبريز وشكل فيها لجنة وطنية بقيادته، لكنه واجه هجومًا عسكريًا شرسًا شتت أفراده وأباد الحركة.

وثمة انتفاضات مسلحة أخرى نراها في هذه الفترة يمكن أن نتلمس فيها دور الحوزة بدرجة وأخـرى. مـنها: حـركة محمد تقي بسيان سنة ١٩٣١ في خراسان، وحركة البوشهريين ضد بريطانـيا، وكـان مـن زعمائهـا الشيخ حسين جاكوتاهي المعروف بـ «سالار إسلام» - قائد الإسـلام. وكانـت هـذه الحركة قد بدأت ضد الاحتلال البريطاني لميناء بوشهر سنة ١٩١٤م، واستمرت حتى سنة ١٩٣٣م[١٢].

ومـن جانـب آخـر حثّ علماء الحوزة من يستطيع أن يدخل مجلس الشورى ويقف بوجه انحـرافه، ومنهم آية الله مدرّس الذي دخل المجلس كما يقول هو: «بحسب أمر حجج الإسلام في العتـبات العالـيات». وكـان انتخابه من الدورة الثانية للمجلس ليكون من علماء الطراز الأول المراقبيـن على صحة القوانين وعدم مخالفتها للشريعة الإسلامية. وهذا الرجل كان أسطورة في مقاومـته للانحـراف، إذ تواصـل حضوره في الدورات التالية، وتوالت مواقفه الصلبة أمام أي اعتداء على مصالح الشعب، وأي تدخل أجنبي في البلاد[١٣].

المشروع البريطاني الجديد

لقـد واجهـت اتفاقـية ١٩١٩م معارضة عارمة كان العامل الديني وعلماء الحوزة الطاقة المحـركة لهـا. وأوشكت الانتفاضات الشعبية ووجود أمثال آية الله المدرس في مجلس الشورى الوطني يتحول إلى نهضة عامة ضد أي تدخل أجنبي. من هنا اتجهت الخطة البريطانية إلى: أولاً ـ إبطال مفعول المجلس وتحويله إلى دمية لا حول لـه ولا قوّة. وثانيًا ـ إلى إلغاء دور الحوزة في الساحة الاجتماعية.

مهّدت لذلك بانقلاب عسكري سنة ١٩٢٠، دُفع «رضا خان» إلى أن يكون قائدًا للجيش، ثم

ساقت الأوضاع في اتجاه أن يصبح رضا خان رئيسًا للوزراء سنة ١٩٢٣م. وفي السنوات الثلاث بين ١٩٢٠ـ١٩٢٣ ظهر رضا خان بمظهر رجل وطني يحاول أن يعمل على استتباب الأمن في البلاد ويقضي على قطاع الطرق، وينهي الفوضى ويقف بوجه تقسيم إيران. في سنة ١٩٣٤ رفع شعار إقامة الجمهورية وإنهاء الحكم الملكي. وفي سنة ١٩٣٥ استطاع أن يحصل من مجلس الشورى الوطني على قرار يقضي بخلع أحمد شاه (آخر الملوك القاجاريين) من السلطنة ويفوض حكم البلاد إلى رضا خان (رضا بهلوي)[٤٠]، حين استلم مقاليد السلطة أعلن أنه يستهدف رفعة الإسلام! ومنع بيع الخمور، وخفض أسعار رغيف الخبز، ونفى ولي العهد القاجاري، وأقام احتفالات متواصلة كان آخرها تتويج رضا خان ليصبح رضا شاه بهلوي ، ولتصبح السلطنة البهلوية بدلاً من السلطنة القاجارية !

استمرّ رضا بهلوي في الحكم حتى سنة ١٩٤١م، وفيها مارس أبشع ألوان الدكتاتورية، وخلال ستة عشر عامًا انحبست الأنفاس في الصدور، ولم يسلم على رأسه من حام حوله أدنى شك. وفي جوّ البطش هذا عقد البريطانيون اتفاقية سنة ١٩٣٣ وبموجبها أصبحت بريطانيا قادرة على استثمار نفط إيران حتى سنة ١٩٩٣، وأمست كل مقدرات هذه الثروة بيد بريطانيا، لا تنال منها إيران سوى النزر اليسير.. وما كان أمام مجلس الشورى الوطني إلاّ أن يصادق على هذه الاتفاقية، ومن الذي يجرؤ على معارضتها ؟!

تحقق لبريطانيا أهم أهدافها في إيران وهو السيطرة التامة على النفط، بقيت العقبة في وجود الحوزة العلمية التي تشكل قنبلة موقوتة قد تنفجر في أية لحظة وتلهب الشارع أمام البريطانيين، كما ألهبته في حركة التنباك، وحركة المشروطة، والاعتراض على اتفاقية ١٩١٩ وثورة العشرين (١٩٢٠) في العراق.

رضا شاه والحوزة

المشروع البريطاني الذي أوكل لرضا خان تنفيذه يشبه مشروع «أتاتورك» في تركيا، ويتلخص بالانفصال التام عن الدين في الحياة مع تبعية تامة للغرب.. تظاهر في بداية سلطنته بالدين واهتمامه بالمظاهر الدينية الشعبية، لكنه بعد أن توّج نفسه اتجه بسرعة إلى محاربة كل مظاهر الدين ابتداء من محاولة إلغاء الخط العربي بتبديل الحروف العربية إلى حروف لاتينية، ومرورًا بنزع العمامة وإبدالها بالقبعة، وعدم إعفاء طلبة العلوم الدينية من الجندية أسوة ببقية الطلبة، ومصادرة كل الأوقاف التي تمول الحوزة العلمية، وفرض السفور الإجباري على المرأة، ومنع مجالس الذكر، و .... عشرات القرارات التي نفذها أو حاول تنفيذها رضا شاه لإنهاء وجود الدين في الساحة الاجتماعية، وبلغ به الأمر أن وضع القرآن الكريم على ظهر بعير، وأخرجه من بوابة فارس (دروازه شيراز) قائلاً : أخرج من حيث أتيت.

لقد يئست الحوزة من مجلس الشورى الوطني بعد أن أخصاه رضا شاه وألغى وجود العلماء المراقبين فيه كما نصّ على ذلك الدستور، وزوّر الانتخابات بكل وقاحة، حتى أن آية الله المدرس (وهو الرجل الأول بين النواب عادة من حيث عدد الأصوات الناخبين) رشّح نفسه فلم يحصل ولا على صوت واحد ، مما حدى به إلى أن يقول: لقد صوّتُ أنا ــ على الأقل ــ لنفسي فأين صوتي؟!

اعتمدت الحوزة العلمية في مواجهة رضا شاه على محورين:

الأول ــ الضغط الشعبي عن طريق استثارة عواطف الناس.

الثاني ــ التصدي المباشر بواسطة البيانات واتخاذ المواقف.

الثالث ــ التركيز على «مظلومية» علماء الدين أمام البطش والإرهاب، مع الصمود أمام هذه المحاولات. وهذه المظلومية كانت على مرّ تاريخ الشيعة بشكل خاص سلاحًا هامًا لمقارعة الخصم؛ لأنها تستقطب كل المظلومين والمقهورين، وتتحول سياسة البطش إلى طاقة مخزونة مرشحة للانفجار متى ما سنحت لها الفرصة.

في بداية تحرك رضا خان على طريق السلطة، واستلام مهام رئيس الوزراء لم تنطل على التيار الديني الروح الدكتاتورية التي يحملها الرجل، فهبّ آية الله مدرّس للوقوف من خلال مجلس الشورى الوطني بوجه طيشه، ومع اشتهار رضا خان بالدموية والقمع حين كان قائدًا للجيش، تجرأ «مدرّس» ممثلاً للحوزة العلمية أن يستدعي رضا خان للمثول أمام المجلس للإجابة على التهم التالية:

١ ــ سوء السياسة الداخلية والخارجية.

٢ ــ نقض الدستور والحكم الدستوري، وإهانة مجلس الشورى الوطني.

٣ ــ مصادرة أموال المقصرين وغيرهم وعدم تسليمها إلى خزانة الدولة.

وكان من الواضح أن مدرّس ومجموعته لا يحققون سحب الثقة من حكومة رضا خان، لكنهم أرادوا أن يكسروا جوّ الإرهاب ويسجلوا موقفًا للتاريخ[١٥].

وحين توّج رضا خان نفسه وأصبح رضا شاه بهلوي وصرّح بنواياه تجاه الحوزة ومظاهر الدين، تحركت الحوزة العلمية في اتجاهين: الأول ــ يتمثل في حوزة قم بزعامة آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري الذي اهتم بالمحافظة على الحوزة من التمزق والانهيار أمام ضغوط رضا شاه محتفظًا بقدر أدنى من العلاقة مع الحكومة رأى هذا التيار أنها ضرورية لعملية صيانة الحوزة.

والثانــي ــ تمــثل في حوزة مشهد بخراسان، وكان اتجاهًا ثائرًا مارس تعبئة الجماهير عن طريق إصدار البيانات الرافضة ودفع خطباء المنبر لاستثارة الناس.

ومــن علماء مشهد الذين دخلوا ساحة مواجهة رضا شاه وواجهوا السجن والنفي والإهانة : آية الله السيد عبدالله الشيرازي، وآية الله سيد يونس أردبيلي، والسيد هاشم نجف آبادي وغيرهم..

ومــن الخطباء الذين اشتهروا في إشعال نار الثورة بمشهد: بهلول، والشيخ واعظ، والشيخ عباس علي محقق، والشيخ علي أكبر مدقق، والشيخ محمد القوجاني وغيرهم[١٦]...

ومديــنة مشهد ذات مكانة مؤثرة في كل إيران باعتبارها مزارًا لجميع الإيرانيين لاحتضانها مــرقد الإمــام علي بن موسى الرضا ثامن أئمة أهل البيت، وعلماؤها ذوو نفوذ كبير بين جميع المتدينيــن. ومن هنا فإن موقف حوزة مشهد زلزل عرش رضا شاه الذي اضطر إلى إرسال وفد من البلاط والحكومة إلى الشيخ عبد الكريم الحائري في قم والتعهّد بالكفّ عن كثير مما اعترض علــيه علماء الدين مؤكدًا «أننا لم يكن لدينا في أي وقت من الأوقات هدف سوى عظمة الإسلام وشــوكته ورعاية مقام واحترام رجال الدين ... ».. ولكنه يستمر في مشروعه لفصل إيران عن دائرة الحضارة الإسلامية.

لايفوتــنا هنا أن نذكر أنّ المتغربين الذي ظهرت بداياتهم منذ العصر الصفوي والماسونيين، كانوا يناصرون رضا شاه ويوفرون لــه الأجواء المطلوبة في مجلس الشورى الوطني والمحافل الأدبية والإعلامية.

ثــم تنشب الحرب العالمية الثانية وتعلن إيران حيادها في هذه الحرب، لكن الحلفاء تذرّعوا بــأمور واهــية فدخــل الجــيش السوفييتي ليحتل شمال إيران، والجيش البريطاني ليسيطر على الجــنوب، وفــي سنة ١٩٤١ اتجه الجيشان إلى طهران، وفي نفس اليوم قدّم رضا خان استقالته تاركًا العرش لابنه محمد رضا بهلوي، وأُخذ إلى جزيرة موريس.

محمد رضا بهلــوي والحــوزة

تولــى محمد رضا العرش في فترة بائسة من فترات تاريخ إيران، حيث الجيوش السوفييتية والبريطانــية تحتل البلاد، والجوع والفوضى عامة. حاول الابن أن يصلح ما أفسده والده، فألغى حظــر الحجاب ومجالس الذكر، وحاول إعادة ما نهبه والده من الناس وخزائن الدولة، ومثل أمام القضــاء مرتكــبو جرائم عصر رضا بهلوي. لكن الأمور كانت بيد بريطانيا والاتحاد السوفييتي يسيّران الأوضاع وفق مصالحهما، وقد يختلفان في أمر لكنهما يعودان إلى الاتفاق نظير اتفاقهما مع حكومة إيران على الانسحاب بعد ستة أشهر من انتهاء الحرب، على أن تضع الحكومة تحت تصرفهما كل الطرق والإمكانات للحركة والتنقل.

وفي هذه الفترة بالذات نشطت العناصر الإيرانية الموالية للغرب في إشاعة فكرة عزل الدين عـن الحـياة تحت عنوان ضرورة عدم تدخل الدين في السياسة، وفي إشاعة حرب نفسية ضد الحوزة العلمية؛ كي يعتقد الناس ويعتقد علماء الحوزة أنفسهم بأنهم متخلفون ولا يصلحون لإبداء أي رأي في السياسة والمجتمع.

فـي مـثل هذا الجو المفعم بالنظرة السلبية إلى علماء الدين نهض آية الله السيد أبو القاسم الكاشاني ليكسر الطوق المفروض على الحوزة.

وما كان الكاشاني بحاجة إلى مقوّم لنهضته سوى مقاومة الهزيمة النفسية، وكان يمتلك ذلك لأنـه ـ إضـافة إلى خصائصه الذاتية ـ قد مارس مقاومة المحتلين منذ شبابه حين اشترك في ثـورة العشرين في العراق ضد البريطانيين، وتحقق بجهاد علماء الدين انتصار الدم على السيف أو «المكـوار على الطوب» بتعبير العشائر العراقية.. وهذا الانتصار منح الكاشاني معنوية نرى آثارها منذ وروده إيران.

فـبدأ بإيقـاظ الناس ضد الاحتلال البريطاني، مما استفز الجيش البريطاني المحتل، في سنة ١٩٣٤ اقـتحم عـدد مـن الضباط البريطانيين بيت الكاشاني لاعتقاله لكنهم لم يعثروا عليه. ثم اعـتقلوه فـي فترة تالية وأبدى من الصمود في المعتقل ما شاع على الأفواه واستقطب المشاعر والعواطف. ومن هنا بدأت حركة جماهيرية جديدة في إيران أدت إلى نهضة تأميم النفط.

مـنذ سنة ١٩٤٣ بدأت أمريكا بالبحث عن موضع قدم لها في إيران، وبدا ذلك عن طريق استخدام مستشار اقتصادي لإنقاذ أوضاع البلاد المتدهورة، ثم تقاطر المستشارون العسكريون.

فـي أذربـيجان وكردستان ظهرت حركات يسارية انفصالية قويّة، وكان ارتباطها بالاتحاد السوفييتي لا يحتاج إلى استدلال كثير، ونشط حزب توده ليدافع عن مصالح الاتحاد السوفييتي في إيران. من هنا ازداد الاعتماد على أمريكا للقضاء على المطامع السوفييتية في إيران.

قـدرة بريطانـيا وأمريكا في إيران أفشلت سياسة الاتحاد السوفييتي في السيطرة على نفط شمال إيران، وبقي النفط الإيراني بيد بريطانيا تنافسها أمريكا.

مشروع الكاشاني في مواجهة بريطانيا وأمريكا

شعار الكاشاني تلخّص في طرد الإنجليز من إيران. وكان يقرن شعاره هذا بما يرتبط بعقيدة المسلمين القاضية بعدم جواز سيطرة الطامعين على بلاد المسلمين. ثم إن هذا الشعار كان يصدر مـن «آية الله» بكل ما لهذه الكلمة من عمق في الوجدان الديني الإيراني.. ومن «مظلوم» يعيش بين السجن والنفي، و«المظلومية» تذكر الشيعة بكل دماء المظلومين من أهل البيت.

ومـن هـنا كانت كلمة الكاشاني تفعل فعلها كالنار في الهشيم، كما صوّر ذلك خبر تصوير

محمد حسنين هيكل الذي عاش بنفسه في إيران إبان تلك الأحداث وصورها في كتابه «إيران فوق بركان».

منذ تولّي رضا شاه عرش البلاد تشكلت عدد من الحكومات لم يبق كل منها أكثر من بضعة أشهر، وكانت تسقط أمام الضغوط الشعبية ووراءها الكاشاني. كان مشروع الكاشاني في الظاهر تأميم نفط إيران، لكنه كان يتجه نحو تخليص إيران من النفوذ الأجنبي وإعادة إيران إلى حضيرة العالم الإسلامي.

مـن هـنا نراه في كل خطبه ونداءاته يركز على ضرورة التخلص من كل عوامل انحطاط إيـران النفسـية والسياسـية والاقتصـادية والثقافية، ولا يمكن ذلك إلا بعودة الأمة إلى أصالتها وهويـتها الديـنـية. كان يرى أن مشكلة الشعب الإيراني هي هزيمته النفسية بشكل عام، وتبعية مثقفيه بشكل خاص أمام الغزو الاستعماري. من هنا اهتمّ كثيرًا أن يعيد الثقة إلى نفوس الجماهير ويعيد إليها إيمانها بقدرتها على أن تمسك زمام أمورها وتحرر مقدراتها من سيطرة الأجنبي.

بعد توالي سقوط الوزارات وقع الاختيار على «عبد الحسين هجير»، وكانت لـه من القدرة والتجربة والحنكة ما ظُنّ أنه قادر على أن يعيد دكتاتورية رضا شاه إلى البلاد، ويكمّ الأفواه. قال لـه الشـاه: لا تستطيع أن تحكم إلاّ إذا استطعت أن ترضي الكاشاني، لكنه لم يستطع أن يحصل على موعد لقاء من الكاشاني !

كـان هجير واثقًا من قدرته على الحكم؛ لأنه مسنود من بريطانيا، ولذلك فإنه سيحصل على ثقة مجلس الشورى الوطني الذي سيطرت بريطانيا على أكثرية أعضائه سوى أقلية سميت بكتلة الأقلية، ومنهم الدكتور مصدق. كما أنه أعدّ نفسه للبطش بكل معارضة.

في هذه الأجواء أصبح بيت الكاشاني خلية نحل تموج حوله الجماهير المعارضة الساخطة. وحيـن انعقـد المجلـس ليمـنح الثقة لوزارة هجير، تحركت مسيرة جماهيرية صاخبة من بيت الكاشاني إلى مقر المجلس ترفع أمامها مصحفًا كبيرًا وراية خضراء، وشعار الناس: ﴿ نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ﴾ و ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ﴾.

لكـن المسـيرة واجهـت إطـلاق النار، فقتل جمع وجُرح آخرون وحصل هجير على ثقة المجلس.

فـي تلك الأيام كانت حركة «فدائيان إسلام» قد تشكلت بقيادة نواب صفوي. ونواب صفوي رجـل ديـن من الحوزة العلمية، تبنى نفس أهداف الكاشاني لكنه لم يكتف على الصعيد العملي بالخطب، بل مارس أيضًا عمليات الاغتيال كما سنرى.

والكاشاني كان يؤيد حركة فدائيان إسلام بما في ذلك عمليات اغتيالاتها.

وفـــي هذه الفترة بالذات خلقت السياسة البريطانية كارثة أخرى في فلسطين، فقد قامت دولة إســرائيل تحقـيقًا لوعد بلفور، وكانت كل الظروف الشعبية في إيران مؤهلة لأن يشهد هذا البلد المسلم أول ردّ فعل شعبي عارم في العالم الإسلامي تجاه احتلال فلسطين.

كــان الكاشـــاني في خطبه يهتمّ بربط إيران بقضايا العالم الإسلامي تحقيقًا لهدفه في وحدة الأمة الإسلامية، وجاءت قضية فلسطين ليستثمرها في هذا السبيل.

عقد الكاشاني اجتماعًا جماهيريًا ضخمًا أوضح فيه أبعاد جريمة احتلال فلسطين، وأسفر عن استعداد آلاف المتطوعين للجهاد في فلسطين، لكن هجير عارض ذلك. وبقيت حركة التعاطف مع القضـــية الفلســـطينية حـــادّة متدفقة في الشارع الإيراني حتى نفي الكاشاني. وقد حاول الكاشاني ونواب صفوي خلال هذه الفترة إيجاد ارتباط بين الحركة الشعبية الإيرانية المناصرة لفلسطين مع العالم العربي والإسلامي، لكن الظروف البائسة في تلك الفترة أحبطت تلك المحاولات.

فـــي سنة ١٩٤٩ تعرض الشاه لعملية اغتيال، فسارع البريطانيون لاستغلال الحدث وإعلان حالة الطوارئ في إيران، ونُفي على أثر ذلك آية الله الكاشاني إلى لبنان.

لـــم تهـدأ المقاومة الجماهيرية، وكان الكاشاني على اتصال بها عن طريق البيانات. فسقط هجـير، وتولـــى رئاســـة الحكومـــة «ساعد» الذي سقط هو الآخر، وبعد الضغوط الشعبية عاد الكاشـــاني إلـــى طهـران سنة ١٩٥٠ بعد مضي سنة ونصف السنة في المنفى فاستقبل استقبالاً مدهشاً.

وبهـــذه العـــودة قويت شوكة المطالبة بتأميم النفط، لكن البريطانيين اختاروا جنرالاً ليتولى رئاســـة الـــوزراء فـــي إيران علّه يضبط الأوضاع، وهو الجنرال حاج علي رزم آرا، عارضه الكاشاني وأعلن أنه عميل للأجانب.

قـــبل عـــام مـــن عـــودة الكاشـــاني (١٩٤٩) كانت قد تشكلت الجبهة الوطنية من النواب المعارضين (الأقلية) في المجلس الوطني، ومنهم الدكتور مصدق.

الجـــبهة الوطنية عارضت اختيار رزم آرا أيضًا لكن كل المعارضات جوبهت بردّ عسكري عنـــيف، أوشـــكت الأنفاس أن تختنق في الصدور لولا أن تدارك الوضع رجل من فدائيان إسلام اســـمه خليل طهماسبي فأطلق عدة رصاصات على الجنرال رزم آرا فأردته قتيلاً، وقبض على القـــاتل لكن الكاشاني سرعان ما أعلن أن قاتل رزم آرا قد أدّى ما عليه من خدمة لوطنه وشعبه وأمته ولابد من أن يطلق سراحه.

شكلت هذه الحادثة منعطفًا في تاريخ إيران المعاصر، إذ لم يجرؤ أحد من خدمة الإنجليز أن يرشح نفسه لتولي رئاسة الحكومة، ولم يجرؤ أعضاء المجلس أن يمنحوا الثقة لعميل.

لابـد أن نذكر أن الجبهة الوطنية حين تشكلت كان الكاشاني في منفاه بلبنان، فأرسل برقية تأييد للجبهة؛ مما يدل على اهتمامه بضرورة تجميع كل الطاقات الوطنية والدينية لإنقاذ البلاد من يد الناهبين.

اسـتثمر الكاشاني كل الظروف لتصعيد الضغط ؛ مما أدّى بالأمر إلى أن يصادق المجلسان (مجلس الشورى ومجلس الأعيان) على مشروع تأميم النفط.

ضمن خطة بريطانيا منذ الخمسينيات في إشراك أمريكا لتنفيذ أهدافها، ولمواجهة الموقف في إيران بعد قرار التأميم، أرسلت بريطانيا وفدًا إلى واشنطن لاتخاذ سياسة مشتركة تجاه إيران!!

لوّحـت بريطانـيا بممارسـة القوة عن طريق إرسال أساطيلها إلى مياه المنطقة، وفي هذه الأثـناء طرح اسم الدكتور مصدق ليكون رئيسًا للوزراء، فقد كان رئيسًا للجنة النفط في مجلس الشورى الوطني كما كان على رأس الجبهة الوطنية، وعرف بارتباطه بآية الله الكاشاني، وصادق المجلس عليه، وتشكلت حكومة أنيط بها مسئولية تنفيذ قرار التأميم.

وقف الكاشاني بقوة وراء الحكومة الجديدة لتنفيذ أهدافها لكن مشروع التأميم واجه ـ إضافة إلـى الـتهديد العسكري ـ حصارًا اقتصاديًا رهيبًا، فقد خرج العاملون الأجانب في حقول النفط بالجملـة من إيران، والخبرة الإيرانية في مجال استثمار النفط كانت متواضعة، ولم تعد أية جهة تشـتري النفط الإيراني، وهذا أدّى بطبيعة الحال إلى أزمة اقتصادية شديدة في داخل إيران، لكن الكاشـاني وقـف بكـل ما أوتي من قوة يعبئ الجماهير ويوصيها بالصبر والمصابرة ومواصلة الطريق..

وفـي خطوة أخرى سعى الكاشاني إلى تحويل قضية إيران إلى قضية إسلامية، داعيًا الأمة الإسـلامية عامة والعربية خاصة ـ عن طريق بيانات مدونة بالعربية ـ إلى توحيد الصف ونبذ الخـلاف والاتجـاه نحو وحدة سياسية واقتصادية لمواجهة الغزو الاستعماري والبريطاني بشكل خاص(١٢).

وبعد انتخاب الدورة ١٧ لمجلس الشورى الوطني سنة ١٩٥٣ أقرّ إبقاء الدكتور مصدق في رأس الـوزارة، وكـان ذلك طبعًا بفضل الجوّ الشعبي العام الذي هيأه كاشاني، لكن مصدق قدم اسـتقالته لسـبب بسيط ؛ مما جعل نهضة تأميم النفط تشرف على السقوط، وسرعان ماقبل الشاه الاسـتقالة، وترشّـح أحمد قوام السلطنة لرئاسة الوزارة. وأحمد قوام مسنود بالشاه وبالماسونية وبأسرة ذات ثروة وجاه. حاول قوام أن يسترضي الكاشاني. لكن كاشاني أعلن أن قوام «ذو حياة سياسية مليئة بالخيانة والظلم والجور، وقد أثبت خيانته مرارًا ومحكمة الشعب قد أصدرت حكمها النهائي بإنهاء حياته السياسية ..».

وحين أصرّ قوام على إنهاء كل مقاومة تجاه حكومته دفع الكاشاني جماهير الشعب لانتفاضة

عامـــة في ٣٠ تير (٢١تموز)، ودخلت الدبابات الشوارع لمواجهة الناس وشاع الخبر أن آية الله الكاشاني لبس الكفن ونزل إلى الشارع، واستمرت الاشتباكات حتى اضطرّ الشاه إلى عزل قوام، وتولى مصدق رئاسة الوزارة للمرة الثانية.

كـــان مـــن المفـــروض أن يفهم مصدق أن عودته إلى الحكم كان بفضل الروح الدينية لدى الجماهـــير، ويفهـــم قدرة الدين على تصعيد روح الصبر والمواصلة والمقاومة، لكنه هو والجبهة الوطنـــية تعاملوا بعد ٣٠ تير بشكل يوحي بأنهم اتجهوا إلى الحدّ من نفوذ الكاشاني في المجتمع، وإلـــى نـــوع مـــن انفصال الدين عن المسائل الحياتية، كما اتجهوا أيضًا إلى نوع من المساومة والتنازل بشأن مسألة النفط أمام بريطانيا وأمريكا[١٨].

حـــاول الكاشـــاني أن يغطـــي علـــى خلافاتـــه مـــع هـــذا الـــتوجه الجديد للجبهة الوطنية ومصـــدق، لكـــن هـــذه الخلافـــات طغـــت بالـــتدريج على السطح. أحسّ الكاشاني بأن أمريكا تســـتهدف القـــيام بـــانقلاب عســـكري ضـــد الحكومـــة الوطنية القائمة، ومن هنا كثّف نشاطاته علـــى محـــور تعبـــئة الجماهـــير والاتصـــال بشخصيات العالم الإسلامي؛ ليعطي للنهضة صفة إســـلامية عالمـــية، ودعـــم الحكومـــة الوطنـــية. وحيـــن تمـــادت الجـــبهة الوطنية في تحجيم نشـــاطات الكاشـــاني كتـــب رســـالة تاريخـــية إلـــى الدكتور مصدق بيّن لـــه جهوده في حفظ معـــنويات الســـاحة وتصـــرفات الحكومـــة المفضـــية إلى الانعزال عن الجماهير.. ثم .. وهذا مهـــم جـــدًا.. حـــذّره مـــن مؤامـــرة أمريكـــية بقيادة الجنرال «زاهدي» !. وهذا ما تم بالضبط حدث انقلاب عسكري على مصدق بقيادة الجنرال زاهدي !!

أما كيف تمّ هذا فباختصار :

كلّـــف كروميـــت روزفلـــت المعـــروف باسم كيم ابن أخ الرئيس الأمريكي الأسبق ثيودور روزفلـــت وعضـــو وكالـــة الاســـتخبارات الأمريكـــية، كلّف بأداء مهمّة الانقلاب بالتعاون مع المستشارين العسكريين الأمريكيين في إيران وعملاء بريطانيا، والخطة اقتضت استثمار الوضع الاقتصـــادي المـــتردّي لإثارة مجموعات من الناس المأجورين إلى الخروج في شوارع طهران والهجـــوم علـــى المـــرافق الحيوية مرددة شعارات مؤيدة للشاه. وعقب ذلك تحركت وحدات من القوات العسكرية بهدف ضبط الأوضاع !. وأول مافعلته أنْ استولت على الإذاعة، وفي ظهر ٢٨ مـــرداد (١٧ آب) أعلن الجنرال زاهدي سقوط مصدق، وأعلن نفسه رئيسًا للوزراء.

وكانت الخطة تقتضي أيضًا أن يخرج الشاه من إيران قبل تنفيذ الانقلاب، فذهب إلى بغداد، ولكـــن الســـفير الإيراني في العراق كان من أنصار مصدق، فاضطر أن يذهب إلى روما. وبقي هـــناك حـــتى اســـتتبت الأوضاع بيد زاهدي فعاد، ومع عودته بدأت مرحلة جديدة من السيطرة الأمريكية على إيران.

موقف الحوزة من فترة السيطرة الأمريكية

في هذه الفترة ساد نوع من الإحباط في الأوساط الجماهيرية، من هنا فإن الشعب الإيراني لم يتحرك لمواجهة انقلاب ٢٨ مرداد كما تحرك في محاولة انقلاب ٣٠ تير؛ بسبب انفصال الحكومة عن العاطفة الدينية للجماهير.

غير أن الكاشاني حاول أن يواصل مواقفه، وبذلك تعرّض للسجن وهو في الثمانين من عمره.

ومجموعة فدائيان اسلام قُمعت بعد إعدام نواب صفوي ورفاقه من أعضاء الحركة.

وتدفّق المستشارون الأمريكيون ليسيطروا على الجيش وعلى جهاز الأمن الذي عرف بالساواك. وتوثّقت العلاقات مع إسرائيل، ونشط اليهود وعملاء إسرائيل المتمثلون بأتباع البهائية في إيران، ومهّدت أمريكا لأن تركز كل السلطات بيد الشاه، وما عاد للحكومة ومجلس الشورى الوطني مكانة تذكر في إدارة شئون البلاد.. وشُنت حملة دعائية واسعة اشترك فيها، دون اتفاق مسبق، حكومة الشاه والقوميون واليساريون لتشويه سمعة الحوزة وفصلها عن عواطف الناس.

وأمام هذه الحالة الجديدة أمسك بزمام الحوزة رجل كبير سار على طريق الشيخ عبد الكريم الحائري ـ المار ذكره في عصر رضا شاه ـ وهو آية الله السيد حسين البروجردي.

هذا الرجل تحرّك بحكمة بالغة وفق ما تقتضيه مستجدات الساحة فبعث نشاطًا بالغًا في الدراسات الفقهية والأصولية والحديثية، مؤسسًا مدرسة جديدة في الحركة الاجتهادية للحوزة تقوم على أساس الانفتاح على المذاهب الإسلامية الأخرى ودراسة أحاديثها. وفي حقل الدعوة نشط في ربط الجماهير بعلماء الدين عن طريق نشر العلماء (المسمون في إيران بالروحانيين) في جميع أرجاء البلاد، واستثمار المسجد والمنبر والتقليد، والمواسم الدينية لربط الناس بالدين ورجاله، وكان له موقف في محاربة البدع والتحجّر الفكري، كما كان له دور بارز في تقريب المذاهب الإسلامية، وخاصة بين السنّة والشيعة عن طريق إقامة علاقات مع أئمة الأزهر[١٩].

وبقي الرجل في هذا المركز العلمي الدعوي القيادي حتى سنة ١٩٦١ وفيها توفي ثم توفي الكاشاني في السنة التالية، وكانت عظمة تشييع جنازة البروجردي ومجالس العزاء التي أقيمت له في إيران وخارج إيران مؤشرًا مهمًا على مدى نجاح الرجل في أن يمدّ نفوذه إلى قلوب الملايين من الإيرانيين وغير الإيرانيين.

تحول في السياسة الإيرانية وموقف الحوزة منه

رغم أنّ الشاه حاول أن يسيطر علي الأوضاع في إيران منذ سقوط حكومة مصدق سنة ١٩٥٣م، إلاّ أن الشعب الإيراني أصبحت له تجارب نضالية متراكمة كان أولها في هذا القرن

حركة المشروطة وبلغت ذروتها في حركة تأميم النفط، كما أن الأحزاب والمجموعات الوطنية واليسارية والإسلامية التي تشكلت منذ بداية هذا القرن أيضًا كان لها الأثر في توعية الجماهير. أضف إلى ذلك وجود الحوزة العلمية التي لا يجوز لها شرعًا أن تقف مكتوفة الأيدي أمام الغزو الأمريكي والتغلغل الصهيوني في إيران. من هنا ما كان للوضع القائم بإمكانه أن يستمر، ومصلحة استمرار الهيمنة الأمريكية تقتضي إجراء يضمن بقاء هذه المصالح.

منذ بداية الستينيات اتجهت السياسة الأمريكية في عهد جون اف كندي إلى إجراء «إصلاحات» في البلدان التابعة؛ لدفع شعوب هذه البلدان في اتجاه تطبيع علاقاتها مع أمريكا وإزالة الحواجز أمام عملية التطبيع، وأهم حاجز هو الهوية الوطنية والدينية لشعوب هذه البلدان[٢٠].

وكان لابد أن تقترن هذه السياسة بحرية نسبية شهدها المجتمع الإيراني آنئذ أعادت شيئًا من الحياة إلى الأحزاب الدينية والوطنية. وفي هذا الجو «التطويري» للحياة في إيران أعلن الشاه لائحة «الإصلاحات» !

استغل الإمام الخميني كل هذه الظروف الجديدة فأعلن نهضته التي انتهت بانتصار الثورة الإسلامية.

الإمام الخميني والحوزة

تربى الإمام الخميني في حوزات «خمين» و«إصفهان» و«اراك» و«قم» وكان يمتاز بالجدّ في طلب العلم، وأصبح من كبار المجتهدين والأساتذة في حوزة قم. وكان متميزًا عن غيره من العلماء والأساتذة بما يلي:

١ ــ الجدّ والاجتهاد في الدراسة والتدريس، حتى كان درسه في قم من أكثر حلقات الدرس جدًا ونشاطًا وحركة.

٢ ــ الاهتمام بالتزكية وتهذيب النفس والتربية، فكان يخصص وقتًا لتربية طلابه على التقوى والزهد والاهتمام بكبار الأمور.

٣ ــ الاهتمام بالفلسفة والعرفان في جوّ كان يرفض الاشتغال بالفلسفة، ويرى عدم اختلاف العرفان عن شطحات الصوفية.

٤ ــ الوعي على دسائس المستعمرين وخططهم، مما حدا به أن يكتب في وقت مبكر من حياته كتاب «كشف أسرار»، وفيه يبين ما يحيط بالعالم الإسلامي من خطط للهيمنة عليه[٢١].

وتدوينه لهذا الكتاب لا يعني أنه كان يمارس عملاً سياسيًا، بل كان حتى وفاة آية الله البروجردي عام ١٩٦١ معروفًا فقط بالنشاط العلمي التدريسي والتربوي.

بعد هذا التاريخ تصدّى الإمام لمشروع الشاه «الإصلاحي» الجديد. وحشّد مراجع قم لهذا التصدّي وعلى رأسهم: الشريعت مداري، والكلبايكاني، والمرعشي النجفي.

وتميّز خطابه آنئذ بما يلي :

١ ــ عدم مناقشة تفاصيل المشروع بل تصدّى لـه بمجموعه؛ باعتباره مشروعًا أمريكيًا يستهدف استمرار الهيمنة ومصادرة عزّة إيران وكرامتها.

٢ ــ فضح السياسة الأمريكية في إيران والمطالبة بإخراج المستشارين الأمريكيين، ومهاجمة الحكومة المؤتمرة بأوامر أمريكا.

٣ ــ نصح الشاه أن يعتمد على شعبه بدل الاعتماد على أمريكا.

٤ ــ إدانة أي ارتباط بإسرائيل، والمطالبة بتطهير أجهزة الدولة من الصهاينة وعملائهم.

٥ ــ تعبئة الجماهير عن طريق استثارة عواطف «المظلومية» لدى الشعب الإيراني.

٦ ــ التأكيد على دور الدين وعلمائه في تحرير البلاد من التدخل الأجنبي، وعدم انفصال الدين عن السياسة.

٧ ــ الاستناد إلى القاعدة الشعبية في ضغطه على الشاه، حتى أنه خاطبه مرّة: «لو تماديت في أعمالك سأقول للشعب أن يلقيك خارجًا»[٢٢].

هذه المواقف سحبت أولاً البساط من تحت أقدام الأحزاب اليسارية التي كانت تزايد في معارضة التدخل الأمريكي، وأصبحت الحوزة في طليعة هذه المعارضة بقوة. ثم إنها أحبطت كل المحاولات التي أرادت إلقاء فكرة فصل الدين عن السياسة وفكرة تخلف علماء الدين.

دفع الإمام الخميني بنهضته الحوزة العلمية إلى مركز قيادة الشعب الإيراني، خاصة بعد أن تطورت الأوضاع، وبعد الهجوم على المدرسة الفيضية في حوزة قم ومقتل الآلاف في طهران وقم.

وما كان أمام نظام الشاه غير البطش بكل قسوة، فاعتقل الإمام الخميني، ثم نفاه إلى تركيا سنة ١٩٦٣ ومنها ذهب الإمام إلى النجف في العراق لتبدأ مرحلة جديدة من النهضة.

الحوزة العلمية بعد سنة ١٩٦٣

حين كان الإمام الخميني في المعتقل زاره رئيس منظمة السافاك وقال لـه: «السياسة تحتاج إلى أولاد حرام ولا تتناسب علماء الدين» فأجابه: «السياسة التي تتحدث عنها أتركها لك».. فالإمام أعطى بمواقفه مفهومًا جديدًا للسياسة بعيدًا عن المعنى الشائع المقترن بالتضليل والميكيافيلية، كما أن الضابط الذي أخذه للنفي قال لـه: «إن أنصارك جميعًا خلدوا إلى السكوت

وتـــراجعوا عـــنك بعدمـــا واجهـــوا القوّة». أجابه: «إنّ أنصاري هم الأطفال الذين هم الآن في مهدهم». وبهذا شدّ الإمام أمله في الشباب الذي سيظهر على الساحة بعد ١٥ عامًا[٢٣].

هذان الأساسان: تنظير مفهوم جديد للسياسة والثقة بالمستقبل، هما اللذان اعتمدهما الإمام في حركته خلال ١٥ عامًا من إقامته في المنفى.

وفـــي مديـــنة الـــنجف واصل الإمام نهضته في إطار الحوزة عن طريق إلقاء دروس في «الحكومـــة الإســـلامية» أو «ولايـــة الفقيه»، وبذلك صاغ نظرية في الحكم الإسلامي تستند إلى أصالة فقهية، وبهذه النظرية جعل إلغاء الحكم الشاهنشاهي القائم في إيران ضرورة شرعية.

وكان يرتبط بإيران عن طريق البيانات المكتوبة أو المسجلة على أشرطة الكاسيت يعلن فيها موقفه من كل قضية وحادثة تمرّ بإيران. كما كان يستثمر فرصة الحج ليوزع بيانات بين الحجاج بشأن مايجري في إيران، وكان يركز في بياناته على قضية فلسطين وعلى التغلغل الصهيوني في إيران.

وفي داخل إيران تواصلت حركة الحوزة بشكل خاص في قم وطهران ومشهد.

في مدينة قم تواصلت النهضة عبر طلبة الإمام الخميني وخاصة الشباب منهم، وكانوا جادين في نشر بيانات الإمام في جميع أرجاء إيران، وفي مواصلة الحركة الفلسفية العرفانية التي بدأها الإمام، وكان للعلامة محمد حسين الطباطبائي دوره المهم في ترسيخ أسس الدراسات الفلسفية في الحـــوزة، ثم العلامة مرتضى مطهري تلميذ الطباطبائي والخميني كان لـــه أيضًا سهم وافر في نشر الدراسات الفلسفية العرفانية، في قم أولاً ، ثم في طهران بعد انتقاله إليها.

ولـــم يـــترك أنصـــار الإمام الخميني في داخل إيران مجالاً إلا ولجوه لبث الفكر الإسلامي الأصـــيل بين الشباب. فقد دخلوا الجامعة وعلى رأسهم العلامة مرتضى مطهري، ودخلوا التعليم من مثل محمد علي رجائي، ومنهم من دخل حقل تدوين الكتب الدراسية مثل محمد رضا باهنر.

ومرتضـــى مطهـــري فـــي طهران كان أسطورة في نشاطه، فقد كان رجل تأليف وخطابة وتدريـــس وتنظـــيم ومواقـــف، ألـــف في كل مجال إسلامي تحتاجه الساحة، ابتداء من «داستان راستان» قصص الصالحين للأطفال والناشئة، حتى أعمق الدراسات الفلسفية للمتخصصين. وكان خطيـــبًا مـــن الدرجة الأولى على المنابر وعلى منصة حسينية ارشاد. وكانت منابره في الواقع دروسًا في الفكر والعقيدة والمجتمع، كما درّس في الجامعة ليرتبط فكريًا بالشباب الجامعي[٢٤].

وعلى المستوى التنظيمي أسس «جمعيت مؤتلفة إسلامي» كل الكلمات عربية لا تحتاج إلى تـــرجمة، وهدفهـــا تعميق المحتوى الأيديولوجـــي للنهضة. وفي مجلس علمائها بهشتي، وباهنر، وهاشـــمي رفسنجاني، وعدد آخر من العلماء، أسسها بعد نفي الإمام الخميني، وكان ممثلاً للإمام فيها.

ومواقفــه كانــت ذات أثر كبير على مواجهة الانحراف الفكري في المجتمع، فقد واجه المدّ اليســاري المــادي بدراسات ومحاضرات معمقة، وواجه الفكر الإسلامي الالتقاطي المهزوم أمام الفكــر الليبرالي أو أمام الفكر الماركسي ببيان ما فيه من انحراف. كما واجه التيار القومي الذي ركز على إيران ما قبل الإسلام بقوة وألف فيه كتاب «الخدمات المتبادلة بين إيران والإسلام»[٢٥] ردّ فــيه علـى كل تزييف لحقائق الفتح الإسلامي لإيران، ودافع عن الفاتحين، ورفض باستدلال مســهب مقولــة دخول الإسلام في إيران بالسيف. كما كان لا يترك فرصة إلاّ ويذكّر الناس فيها بمأساة فلسطين وبضرورة مناصرة المجاهدين الفلسطينيين. ولا يفوتنا أن نذكر مواقفه في محاربة البدع والخرافات والتحجّر والتقاليد الخاطئة التي تتقمص صفة الدين.

وفــي حــوزة مشــهد كــان الســيد علي الخامنئي الوجه البارز في الحقلين الثقافي العلمي والسياســي الجهادي معًا، وكان حوله جمع من طلبة العلوم الدينية الشباب، والسيد الخامنئي كان مــنذ بدايــة نهضة الإمام الخميني حلقة وصل بين قم وعلماء مشهد. ومنذ ذلك الوقت حتى سنة ١٩٧٨ عاش بين المنبر وقاعة الدرس والتدريس وتربية الشباب، وبين السجن والمنفى.

والواقــع أن الذيــن واصلوا نهضة الإمام الخميني في الحوزة كانوا يعملون على شاكلتين: الأولــى ــ النشــاط الفكــري والعملي دون الاصطدام بالسلطة ودون تحمل السجن والنفي مثل: مطهري وبهشتي وباهنر. والثانية ــ الجمع بين النشاط الفكري العلمي والعمل السياسي المناهض للســلطة، وهؤلاء كانوا يتعرضون باستمرار للسجن والنفي، من مثل السيد علي الخامنئي والشيخ هاشمي رفسنجاني. غير أن الجميع كان يعتمد على «الكلمة» في عمله.

أمّا سلطة الشاه فكانت تعتمد في بقائها على عدة وسائل :

منها البطش، ونشر الفساد الخلقي، وشراء الذمم، وقوة الساواك، يساعدها في ذلك المخابرات الأمريكية والبريطانية والإسرائيلية.

غــير أن الكلمة كانت ثابتة في النفس وذات عطاء مستمر في السلوك، أما وسائل الشاه فلم يكن لها أساس ولا جذور ولا قرار. وتحينت الكلمةُ الفرصةَ لتؤتي أُكُلَها. فحانت هذه الفرصة سنة ١٩٧٧.

الحــوزة والثورة الإســلامية

ارتبطــت الثورة الإسلامية بالحوزة والإمام الخميني حتى يمكن أن نطلق عليها اسم المرحلة الثانــية مــن نهضة الإمام. فالشرارة الأولى التي فجرتها سنة ١٩٧٧ كانت وفاة السيد مصطفى الخمينــي نجل الإمام في النجف بصورة غامضة. أقيمت مجالس الفاتحة، مما استفزّ النظام فدفع أحــد كتّابه لأن ينشر مقالاً يتهجّم فيه على الإمام الخميني. على أثر هذا المقال خرجت مظاهرة

عفوية صغيرة في مدينة قم اتجهت إلى بيوت المراجع للاعتراض على المقال. يبدو أن النظام بدأ يتحسس من الخطر المحدق به من جرّاء عمل متواصل استمر ١٥ عامًا من قبل الإمام وأنصاره، فأمر بإطلاق النار على المظاهرة سقط فيها عدد من القتلى، أقيم لهؤلاء مجلس تأبين في تبريز فهاجمه النظام وقتل عددًا من الحاضرين في المجلس، وتوالت مجالس التأبين في المدن وسقوط عدد من القتلى. وكان ذلك مقدمة خروج مسيرات عظيمة من الشباب والرجال والنساء، وبداية إضرابات واسعة عمّت كل القطاعات. فقد النظام صوابه وبدأ الشاه يغيّر رؤساء الوزارات، ثم خرج في التلفزيون معتذرًا، ولكن ذلك لم يغيّر الموقف، فالإمام يصدر النداءات تلو النداءات يطالب الشعب بالمواصلة حتى اقتطاف الثمار.

ضغط النظام على الحكومة العراقية لكي تمنع الإمام من البقاء في العراق، اتجه أولاً عن طريق البرّ إلى الكويت فأُغلقت الحدود بوجهه، فقفل راجعًا إلى النجف، ومنها إلى بغداد ليتجه إلى باريس.

كان الشاه قد خرج من إيران جاعلاً السلطة بيد آخر رئيس وزراء لنظامه هو الدكتور شاهبور بختيار. حاول بختيار بما له من رصيد في الجبهة الوطنية أن ينقذ الموقف، لكن تدفق الجماهير إلى الشوارع والمطالبة بعودة الإمام الخميني وإقامة الحكومة الإسلامية عمّت كلّ مدن إيران وأريافها وقراها.

فجأة وجدت الحوزة نفسها في موقع قيادة ثورة عارمة، فجندت كل المساجد وشكلت فيها اللجان لإدارة شئون المواطنين وشئون الثورة، كما انتشر أفراد الحوزة في كلّ أرجاء إيران؛ ليوجهوا حركة الجماهير ويحولوا دون أي إفراط أو تفريط.

والواقع لم يكن دور السيطرة على الملايين الغاضبة التي تتعرض باستمرار لنيران العسكر أمرًا قليلاً ، خاصة لو أخذنا بنظر الاعتبار وجود عناصر تريد تشويه ثورة الجماهير ووصمها بالعنف والفوضوية. غير أن جماهيرية علماء الدين ومعرفتهم بالناس في كل منطقة وقدرة تأثيرهم على المواطنين جعل الحركة الجماهيرية التي استمرت أشهرًا طويلة في غاية الانضباط.

لقد تعرّضت إحدى المسيرات في طهران لمذبحة بواسطة جيش الشاه، فأمر الإمام الخميني من منفاه أن تخرج المسيرة في اليوم التالي وتنثر الزهور على سيارات القوات المسلحة، وهكذا فعلوا، وكان لذلك أبلغ الأثر في تعاطف الجيش مع الشعب والتحاقه سلميًا بالثورة في نهاية الأمر.

وكان للحوزة الدور أيضًا في تنظيم أمر استقبال الإمام حين عاد إلى طهران من باريس. وهو استقبال كان فيه عظمة بالغة كما انطوى على خطورة بالغة؛ لأنه جاء في وقت لا يزال بختيار رئيس وزراء الشاه في السلطة، والجيش وسائر القوات المسلحة خاضعة له، والأنباء تتحدث عن تحرك أمريكي لقمع الثورة ورجالها.

ولكــن الاستقبال تمّ بأروع صورة بفضل الجهود التي بذلتها لجنة الاستقبال التي تشكلت من علماء الدين. وبين عودة الإمام إلى إيران في ١٠ بهمن ١٣٥٧هــ.ش (١٩٧٩/١/٢٩)، وإعلان انتصـــار الـــثورة فـــي ٢٢بهمن (١٠فبراير شباط) مرّت عشرة أيام كان لكل ساعة من ساعاتها أحـــداث جســـيمة مرعبة مرّت بســـلام، وكان التحام الروحانيين بالناس أهم عوامل اجتياز تلك الأحداث.

الحوزة والنظام الجديد

بعــد الانتصـــار اهتمّ الإمام الخميني في خطابه إلى الحوزة بتذكير أفرادها بأنهم انتهوا من الجهـــاد الأصـــغر، وقــد حـــان الجهاد الأكبر. فلا تغرنّهم السلطة، ولا تشغلنّهم الصغائر، ولا يساورنّهم فكر اقتطاف الثمار المادية. وقدّم الرجل بنفسه أعظم أمثلة الزهد والقناعة والابتعاد عن المظاهر.

كما كان يوصيهم بشكل مركّز على ضرورة تجاوز الذات والابتعاد عن «الأنا» والذوبان في المبدأ، والإيمان بأن كلّ مقاليد الأمور بيد الله سبحانه، وهذا الذي حدث من انتصار ليس من يدنا إنمـــا هو من فضل الله ... وكان يردد دائمًا: «وما رميت إذ رميت» ويأتي بالشواهد الكثيرة على ذلك.

غـــير أن الـــذات حيـــن تكون متورمة متضخمة يصعب تذليلها، ولذلك برزت في الحوزة تصرفات تدل على هذه الصعوبة. من ذلك أن مرجعًا من المراجع هو السيد كاظم شريعت مداري حاول أن يشقّ وحدة الصف في تلك الظروف الخطيرة، لكن حكمة الإمام عزلته عن مكانته وبقي معـــزولاً حتى توفي رحمه الله. أما بقية المراجع فظلوا محتفظين بمكانتهم يدعمهم الإمام ويُجلّهم ويحترمهم غاية الاحترام، وظلّوا هم يواصلون دعم الثورة، ويرون وجوب الانضواء تحت الراية التي رفعها الإمام، والاستجابة لقراراته باعتباره الولي الحاكم المبسوط اليد.

وأشير هنا إلى موقف مرجع من مراجع النجف هو المفكر آية الله السيد محمد باقر الصدر، فقـــد كتـــب إلى الإمام يعلن عن «ذوبانه» فيه، ويبدي استعداده لأن يكون «جنديًا» من جنوده !. وهـــو موقف كان لـــه الأثر الكبير في دعم الثورة إضافة إلى ما قدّمه من أفكار ودراسات فقهية وعلمية لتسديد المسيرة.

والخطـــاب الفقهي المهم الذي وجهه الإمام الخميني إلى الحوزة يتلخص في دخول عنصري «الـــزمان» و «المكان» في الاستنباط. أي أن الحكم الشرعي المستند إلى القرآن والسنة لا بدّ أن يراعـــي المستجدات ويواكبها مع المحافظة على الأصول. وهذا يعني أنه وجه الدراسات الفقهية الحوزويـــة إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وهو توجيه يحيي روح الاجتهاد في الفقه ويبعده عن فترة الركود.

ثـم كـان للحـوزة دور في دفع عجلة الدولة الوليدة إلى الاستقرار وسط أمواج عاتية من التحرك الدولـي ضدها. فقد ساهمت في إجراء استفتاء عام بعد أقل من شهرين على انتصارها علـى نـوع النظام الذي تختاره الجماهير. ثم توالت الانتخابات لترسيخ أسس الحياة الدستورية الشـورائية فـي البلاد، مثل انتخابات مجلس خبراء الدستور، وهو مجلس ضمّ في أغلبه علماء الحوزة العلميّة، فأقرّ الدستور، ثم انتخابات رئاسة الجمهورية. وكان الرئيس الأول هو أبو الحسن بنـي صدر، انتخبته الجماهير لقربه من الإمام فكرًا وعملاً كما بدا لأول وهلة، لكنه بدأ يسير في نفـس طـريق مصدّق في الانفصال عن الحوزة العلمية، غير أنّ مجلس الشورى أقرّ عزله من منصبه.

ثـم كـان للحوزة دور مهم في الحرب الإيرانية العراقية. فقد أدّت دورها في التعبئة ورفع المعنويات، كما قدّمت عددًا غفيرًا من الشهداء.

ونهضـت الحـوزة بأعظم دور في وفاة الإمام الخميني، فكل الرهانات الأجنبية كانت تتجه نحو انتهاء النظام في إيران بوفاة المؤسس، لكن الحوزة ممثلة بمجلس الخبراء سرعان ما انتخبت الإمـام السيد علي الخامنئي ليكون خلفًا للإمام الخميني، وساندت ووقفت وراءه ولا تزال تسانده وتقـف وراءه في مهمته الصعبة المتمثلة بحفظ مسيرة الإمام الراحل تجاه عمليات الغزو الثقافي والحرب السياسية والاقتصادية والإعلامية المعلنة والخفية ضد الجمهورية الإسلامية.

مستقبل الحـوزة

خلال قرن من الزمن نجحت الحوزة ــ رغم ما اعترى مسيرتها من إخفاقات ــ أن تحارب الظلم والاستبداد، وأن تصدّ الطامعين الأجانب في ثروات البلاد، وأن تحافظ على أصالة الشعب الإيرانـي وهويـته الإسـلامية، وأن تحـول دون التغلغل الصهيوني في إيران، وأن تقف بوجه محاولات فصل إيران عن العرب والعالم الإسلامي، ثم إن تغيّر النظام الملكي وتغيّر المسيرة في إيران باتجاه استعادة الدور الحضاري للإسلام وإحياء المشروع الإسلامي للحياة.

وكان على الحوزة بعد هذا التغيير أن :

ــ تحـافظ علـى علاقاتهـا الفكرية والعاطفية والدينية مع الأمة وأن لا تكون مراكز القوة والقرار التي بيدها عازلاً بينها وبين الشعب.

ــ تـرتفع فـي مسـتوى خطابها الثقافي لتستطيع أن تواكب متطلبات العصر، وخاصة بعد انفجار المعلومات.

ــ تحصّن نفسها من الاختراقات الأجنبية، خاصة وأن نظام الحوزة مفتوح أمام الأموال التي تأتي من الخارج باعتبارها أموال خمس وزكاة، ومفتوح أمام انتساب الطلبة الإيرانيين والأجانب.

ـ ترتفع في مستوى تقواها وزهدها وابتعادها عن المال والمتاع؛ لكي تحافظ على مركزها في قيادة قلوب الناس وتكسب ثقتهم.

ـ تجعـــل خطابهـــا عالميًا وإسلاميًا بعيدًا عن الطائفية والنظريات الضيقة؛ لكي تنفتح على العالم وينفتح العالم عليها.

ـ تحـــافظ علـــى وحـــدة الشعب الإيراني عبر الترفّع عن الولوج في الاختلافات الداخلية وتصون روح أبوّتها لكل التيارات الداخلية.

لقد كان للحوزة بعد الثورة في هذه المجالات نجاحات وكان لها بعض الإخفاقات.. ومستقبلها يتوقف على دراسة نقاط قوتها وضعفها لتدعم مسيرتها عبر مراجعة مستمرة.

الهوامش:

(١) أفضل شاهد كُتب عن حركة التنباك الشيخ حسن الكربلائي تحت عنوان «تاريخ الدخانية». طبع في مدينة آراك سنة ١٣٣٣هـ وفيه عرض تفصيلي للأحداث التي بدأت منذ ١٨٨٨م بقيادة آية الله محمد حسن الشيرازي، وانتهت بإلغاء معاهدة احتكار التنباك بين الحكومة الإيرانية والشركة البريطانية. وألّف فريدون آدميّت عن هذه الحكرة كتابًا تحت عنوان: شورش بر امتياز نامه رجي (فارسي) – التمرد على امتياز رجي، طهران ١٣٦٠هـ.ش.

(٢) تُرجم هذا الكتاب في مجلدين إلى العربية، تحت عنوان «سياحتنامه إبراهيم بيك» ترجمة محمود سلامة علاوي، ط المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٠.

(٣) انظر موضوع التدخل الأجنبي في إثارة الصراع الصفوي العثماني: الدكتور علي أكبر ولايتي، مقدمة فكرية لحركة المشروطة، ترجمة د.محمد علي آذرشب، كتاب الثقافة/٩، دمشق ٢٠٠١م.

(٤) انظر فيروز كاظم زاده، روس وانگليس در إيران – الروس والإنجليز في إيران من ١٨٦٢ ـ ١٩١٤، انتشارات علمي، ١٣٦٥هـ.ش (هجرية شمسية).

(٥) انظر علي دواني، نهضت روحانيون إيران، مركز اسناد انقلاب إسلامي، ١٣٧٧هـ.ش

(٦) انظر في موقف المثقفين الإيرانيين تجاه الغرب: عبد الهادي حائري، نخستين رويارويهاى انديشه گران إيرانى با دو رويه بورژوازى غرب – المواجهة بين المفكرين الإيرانيين وموقفي البرجوازية الغربية، انتشارات أمير كبير، طهران ١٣٦٧ هـ.ش.

(٧) انظر تدخل القوى الأجنبية في حركة المشروطة في: إسماعيل رائين، انجمن هاى سرّي در انقلاب مشروطيت إيران – الجمعيات السرية في ثورة المشروطة الإيرانية، طهران، چاپخانه طهران مصور، ١٣٤٥هـ.ش.

(٨) مقدمة فكرية.. مصدر سابق.

(٩) انظر أحمد كسروي، تاريخ مشروطة إيران، طهران، أمير كبير، ٢٥٣٧شاهنشاهى (هذا التاريخ الذي اصطنعه الشاه).

(١٠) حسين مكي، تاريخ بيست سال إيران – ٢٠ عامًا من تاريخ إيران، طهران، نشر ناشر، ١٣٦١هـ.ش.

(١١) انظر في حركة الغابة: إبراهيم فخرائي ، سردار جنگل – قائد الغابة ، طهران ، انتشارات جاويد ١٣٤٨هـ.ش.

(١٢) انظر ناظم الإسلام كرماني، تاريخ بيدارى إيرانيان – تاريخ يقظة الإيرانيين، باهتمام علي أكبر سعيدي سيرجاني، طهران، انتشارات آگاه/١٣٥٧هـ.ش.

(١٣) في مدرّس انظر: علي مدرّسي، شهيد نابغه ملي إيران – الشهيد النابغة الوطني الإيراني، بنياد فرهنگ بدر، أصفهان ١٣٥٨هـ.ش.

(١٤) في دور بريطانيا في هذه الأحداث انظر : سيروس غني، بر آمدن رضا خان بر افتادن قاجار، نقش انگليسها – ظهور رضا خان، وسقوط القاجار، والدور البريطاني، ترجمة حسن كامشاد، طهران ، نيلوفر ١٣٧٧هـ.ش.

(١٥) مدرس شهيد نابغه ملى إيران.. مصدر سابق.

(١٦) انظر نهضت روحانيون إيران .. مصدر سابق.

(١٧) انظر عبد الرفيع حقيقت، تاريخ جنبشهای مذهبی در إيران - تاريخ الحركات الدينية في إيران، انتشارات كومش، تهران ١٣٧٥هـ.ش.

(١٨) انظر تاريخ معاصر إيران، مجموعة مقالات، مؤسسة پژوهش ومطالعات. فرهنگ بنياد مستضعفان وجانبازان انقلاب إسلامي.

(١٩) انظر وقائع الملتقى الدولي لتكريم الإمام البروجردى والإمام شلتوت بمشاركة إيرانية مصرية، مجلة رسالة التقريب، العدد ٣٠.

(٢٠) انظر جلال الدين مدني، تاريخ سياسي معاصر إيران، دفتر انتشارات حوزه علميه قم، قم١٣٧٥ .

(٢١) انظر مجموعة مقالات كنگره بين المللي إمام خميني وإحياء تفكر ديني - مجموعة مقالات المؤتمر الدولي للإمام الخميني وإحياء الفكر الديني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني.

(٢٢) انظر إمام خميني، روح الله، صحيفة نور - صحيفة النور، مجموعه رهنمورهای إمام خمينى، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي ١٣٦١.

(٢٣) في نهضة الإمام الخميني انظر بررسي وتحليل از نهضت إمام خميني - دراسة وتحليل لنهضة الإمام الخميني، سيد حميد روحاني، دفتر انتشارات إسلامي وابسته به حوزه علميه قم.

(٢٤) انظر مجموعة آثار شهيد مطهري، مؤسسة اطلاعات، ١٣٧٢ هـ.ش.

(٢٥) ترجم هذا الكتاب تحت عنوان : «الإسلام وإيران» ويحتاج إلى إعادة ترجمته.

تحولات نظام الأوقاف

مائة عام من محاولات الهدم وتجارب الإصلاح

د. داهي الفاضلي

مقدمة:

كان نظام الأوقاف خلال القرن الماضي موضوعًا لكثير من محاولات تقويض أركانه، وهدم بنيانه، في بعض البلدان العربية والإسلامية، كما كان حقلاً لعديد من تجارب الإصلاح والتجديد في بعضها الآخر.

ومهمتنا في هذا التقرير هي رصد أهم التحولات التي طرأت على نظام الأوقاف من جراء تلك المحاولات والتجارب، مع بيان المعالم الكبرى لمسيرتها عبر مائة سنة؛ لنصل إلى خلاصة ما آلت إليه أوضاع هذا النظام في نهاية القرن الماضي.

ونظرًا لاتساع المجال الجغرافي لبلدان العالم الإسلامي، ولطول المدى الزمني المطلوب تغطيته عبر مائة سنة، ولكثرة التحولات التي شهدها نظام الأوقاف في هذا المجال المتسع وخلال تلك المدة الطويلة، لكل ذلك فسوف نقتصر على تناول ثلاثة محاور رئيسية لتجارب إصلاح الأوقاف، وهي:

١. الإطار التشريعي القانوني.

٢. البناء المؤسسي الإداري.

٣. الفاعلية الوظيفية لنظام الوقف.

وسيتم ذلك بالتطبيق على أربع دول، هي: مصر، والمغرب، وإيران، والكويت؛ حيث تعتبر مصر نموذجًا ممثلاً لعديد من البلدان العربية، التي سارت على نهجها وقلدتها في معظم سياساتها التي اتخذتها بشأن الأوقاف، ومنها: العراق، وسوريا، ولبنان، والأردن، والسودان، وليبيا، والجزائر. أما المغرب فلها نظام خاص في هذا المجال يتشابه إلى حد ما مع بلدان أخرى، مثل: السعودية، واليمن (قبل الثورة)، وعدد من إمارات الخليج العربي. أما بالنسبة لإيران فقد اخترناها لما لها من خصوصية مذهبية شيعية، ولما لها - أيضًا - من تجربة إصلاحية جديرة بالنظر وتستحق الاهتمام؛ وبخاصة منذ قيام الثورة في سنة ١٩٧٩م. وأخيرًا فإن تجربة دولة الكويت في النهوض بقطاع الوقف تعتبر من أحدث - وأهم - التجارب الإصلاحية المعاصرة، وهي تقدم نموذجًا عمليًا يجري الاسترشاد به في أكثر من بلد عربي وإسلامي، وبخاصة بعد أن أصدر مجلس وزراء

أوقاف الدول الإسلامية قرارًا بتكليف دولة الكويت بمهمة القيام بدور الدولة المنسقة لملف الأوقاف في العالم الإسلامي، وذلك في اجتماع المجلس بالعاصمة الإندونيسية جاكرتا عام ١٩٩٧.

ولكن قبل الدخول في تفاصيل تجارب الإصلاح المقصودة في تلكم النماذج المختارة يحسن- التعريف- أولا بمفهوم الوقف، وتقديم نبذة موجزة عن إرثه التاريخي في العالم الإسلامي، وذلك على النحو الآتي:

١. مفهوم الوقف:

الوقف- في اللغة- معناه الحبس والمنع مطلقًا، سواء كان ماديًا أو معنويًا، وهو في أصل وضعه الشرعي عبارة عن صدقة جارية - أي مستمرة - المراد منها استدامة الثواب والقرب من الله تعالى، عن طريق الإنفاق في وجوه البر والخيرات على اختلاف أنواعها وتعدد مجالاتها.

أما في الاصطلاح الفقهي، فالوقف يعني "حبس العين على حكم ملك الله تعالى، والتصدق بالمنفعة حالاً أو مآلاً". وللفقهاء تعريفات أخرى كثيرة، اختار منها الشيخ محمد أبو زهرة ما قاله ابن حجر في فتح الباري، ووصفه بأنه أجمع تعريف لمعاني الوقف، وهو أنه: "قطع التصرف في رقبة العين التي يدوم الانتفاع بها، وصرف المنفعة لجهة من جهات الخير ابتداءً أو انتهاءً" [1].

ومعنى ذلك أن قوام الوقف هو أن يمنع الشخص (الواقف) نفسه من التصرف في رقبة شيء مملوك له ويدر منفعة، سواء كان هذا التصرف بيعا أو رهنا، أو هبة، أو وصية، أو غير ذلك من التصرفات الناقلة للملكية، على أن يخصص منفعة هذا الشيء لجهة من جهات البر الخاصة أو المنافع العامة.

٢. الإرث التاريخي للوقف: استمرارية الماضي في الحاضر

تمتد جذور الإرث التاريخي للوقف في العالم الإسلامي إلى العهد النبوي؛ حيث كان الرسول (ﷺ) هو أول من أنشأ وقفًا في الإسلام، وكان عبارة عن سبعة حوائط جعلها في سبيل الله. وتبعه في ذلك كثير من الصحابة، وتبعهم - أيضًا - كثير من التابعين، ثم انتشرت سنة الوقف في مختلف البلدان الإسلامية، وجرى العمل بها. وأصبح للوقف بمرور الزمن نظام متكامل الأركان من النواحي الإدارية والتنظيمية، فضلاً عن النواحي التشريعية، (أو القانونية) التي نالت من الفقهاء اهتمامًا ملحوظًا منذ البدايات الأولى لتكوين هذا النظام.

وبالرغم من كثرة التطورات التي مرّ بها الوقف، وعمق التحولات الاجتماعية التي طرأت عليه في بعض الفترات التاريخية، وبخاصة في ظل الدولة الحديثة، أو منذ بدايات القرن التاسع عشر على الأقل، إلا أنه ظل أمرًا متعلقا بالإرادة الحرة لمؤسسيه (الواقفين) من عامة الناس وخاصتهم، مع

احتفاظه بدرجة كبيرة من الاستقلالية والفاعلية - النسبية - في معظم البلدان العربية والإسلامية، وبخاصة في الفترة الواقعة بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر و النصف الأول من القرن العشرين.

ثم بدأ هذا النظام يضعف وتضمر مؤسساته، ويفقد كثيرًا من وظائفه التقليدية، وتنحسر فاعليته وتتداعى أركانه منذ منتصف القرن العشرين تقريبًا، ولا يمكننا عزو ذلك إلى سبب واحد، بل هناك أسباب كثيرة بعضها تاريخي من مواريث فترات الذبول الحضاري الذي أصاب المجتمعات الإسلامية، وبعضها الآخر سياسي - اقتصادي؛ جاء نتيجة لتغير نمط العلاقة بين المجتمع والدولة، وتمدد سلطات هذه الدولة "الحديثة" بأجهزتها البيروقراطية إلى مختلف جنبات الحياة الاجتماعية، بما في ذلك الجانب الذي يشغله الوقف وتعمل فيه مؤسساته، هذا إلى جانب تدخل الدولة - في عديد من الحالات - بتقنين أحكام الوقف، وإعادة صياغة إطاره التشريعي، عبر سلسلة من القوانين واللوائح، التي أفضت في نهاية المطاف -وفي كثير من الحالات أيضًا - إلى إدماج نظام الوقف بمؤسساته وأنشطته في الجهاز البيروقراطي الحكومي، الأمر الذي غالبًا ما كانت له آثار سلبية على أداء نظام الوقف، وعلى إمكانيات تطوره وتكيفه مع متغيرات الحياة الاجتماعية المعاصرة ومشكلاتها، بصفة عامة.

وإذا كان أداء نظام الوقف قد أصابه الضعف وكثرت سلبياته على النحو المشار إليه منذ منتصف القرن الماضي تقريبًا، فإن ذلك لا يعني أن أداءه كان إيجابيًا على طول الخط في الفترات السابقة من التاريخ الإسلامي، أو أنه خلا من السلبيات أو نجا من عوامل الجمود، والكساد، والفساد التي ضربت جوانب عديدة من حياة المجتمعات الإسلامية في أحقاب زمنية متفاوتة الطول والقصر. فالصحيح أن نظام الوقف أصابه كثير من سلبيات تلك العوامل، ولكنه سرعان ما كان يسترد عافيته وتعود إليه قوته - أو بعض منها - بمجرد زوال أسباب الضعف أو الركود.

ومن الملاحظ، أن ثمة اتجاهًا متناميًا للاهتمام بالوقف منذ عقدين تقريبًا، ويتجلى هذا الاهتمام في مظاهر عدة على المستويين الحكومي (الرسمي) والشعبي (الأهلي) في حالات بعض البلدان العربية والإسلامية، مثل: الكويت، وإيران، وعدد من دول الخليج، بينما نجده خافتًا في بعضها الآخر، مثل: الأردن، وباكستان، وليبيا، ومعظم الدول الإسلامية في وسط وجنوب شرق آسيا، وجنوب الصحراء في أفريقيا ، كما نجده غائبًا في حالات أخرى تمامًا والمثال الواضح على ذلك هو تونس، التي سبق أن ألغت نظام الوقف برمته في منتصف الخمسينيات من القرن الماضي.

بقي أن نشير هنا إلى أن الإطار الزمني لهذا التقرير؛ وهو القرن الماضي - والمقصود به العشرون - ليست له دلالة منهجية حاكمة أو ملزمة في تناول الموضوع، وبخاصة إذا نظرنا إلى المقابل الهجري للقرن الميلادي؛ إذ نجد أن بداية القرن الرابع عشر الهجري قد سبقت بداية العشرين

الميلادي بحوالي عقدين، وبهما ـ تقريباً ـ سبقت نهايته نهاية الميلادي أيضاً.

وليس ثمة مشكلة في عدد السنين والحساب وفقاً لأي من التقويمين، إذا كان الأمر يتعلق بقضايا عادية أو بمسائل ليست لها خصوصية، كما هو الحال في مسائل "الأوقاف"، وهي ذات ارتباط وثيق وعميق بالتقويم الهجري، من حيث النشأة الأولى لنظام الوقف ذاته، ومن حيث نسبة مختلف وقائعه، وتطوراته، ومجمل تراثه إلى هذا التقويم. ورغم أننا نفضل استخدام التقويم الهجري ـ وحده ـ في هذا السياق لأسباب موضوعية، إلا أننا سوف نلتزم في هذا السياق ـ ولأسباب عملية فقط ـ بذكر التقويمين كلما أمكن ذلك. وفيما يلي، نعرض بشيء من التفصيل لحالة الأوقاف في النماذج الأربعة السابق ذكرها، وهي: مصر، والمغرب، وإيران، والكويت.

الأوقاف في مصر

أولاً- الإصلاح التشريعي – القانوني

ترجع المحاولة الأولى لإصلاح الإطار التشريعي (القانوني) لنظام الوقف في مصر الحديثة إلى السنوات الأخيرة من حكم محمد علي باشا، وذلك عندما أصدر "إرادة" (أمرًا) في سنة ١٢٦١ هـ-١٨٤٦م، بمنع إنشاء أوقاف أهلية جديدة، وكان قد حصل على فتوى من الشيخ محمد الجزايرلي – مفتي الأحناف بالإسكندرية آنذاك- يجيز له أن يصدر أمرًا بمنع الناس من وقف أملاكهم "فيما يستقبل من الزمان، سدا لذريعة أغراضهم الفاسدة؛ ولأنه مما تقتضيه السياسة الشرعية"، على حد ما جاء بنص الفتوى.

ولكن أمره هذا لم ينفذ إلا في حدود ضيقة جدًا، ولم يستمر العمل به طويلاً؛ إذ ألغاه الخديو عباس الأول بموجب إرادة أصدرها في سنة١٢٦٥هـ-(١٨٤٩م)، وذلك غداة تسلمه مقاليد الحكم مباشرة[٢].

وعلى مدى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، جرت عدة محاولات أخرى بهدف وضع بعض الضوابط التشريعية القانونية لنظام الأوقاف، ولكنها في مجملها كانت جزئية، ومتفرقة، وكان من أهمها ما ورد في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة سنة ١٨٨٠م، بشأن تسجيل حجج الأوقاف، وسماع الدعاوى القضائية المتعلقة بالوقف، واختصاص المحاكم الشرعية بنظرها.

ويعتبر القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م، أول عمل تشريعي (تقنيني) لأحكام الوقف في تاريخ مصر الحديث، وكان الهدف الأساسي من إصدار هذا القانون هو ضبط الأداء الاجتماعي للوقف، وتنقيته من الممارسات السلبية التي أساءت إليه كثيرًا، وأعاقته في كثير من الحالات عن تحقيق أهدافه النبيلة: وبهذا المعنى، ورد بالمذكرة التفسيرية للقانون المذكور، أن "المصلحة، قضت بالإبقاء على الأوقاف الأهلية والعمل على وضع قانون يستمد أحكامه من المذاهب الإسلامية، يكفل إصلاح نظام الوقف وتنقيته من العيوب والشوائب، ويجعله مطابقًا لمقاصد الشريعة السمحة، وملائمًا للغرض المقصود منه[٣].

ولكن مضابط البرلمان المصري بمجلسيه: النواب والشيوخ، تكشف عن أن الهدف من وضع قانون للوقف- آنذاك- لم يكن فقط محاولة إصلاح نظامه – كما ورد بالمذكرة التفسيرية – وإنما استهدف أيضًا الحد من إقبال الناس على الوقف وتزهيدهم فيه.

ويؤكد ذلك أن الصيغة النهائية التي استقر عليها القانون قد جعلت الوقف"أشبه شيء بالوصية بالمنافع" طبقًا لما أكده الشيخ فرج السنهوري، أحد أبرز العلماء الذين أسهموا في صياغة مواده. وقد أكد الشيخ السنهوري- أيضًا-على أن الوصية بالمنافع على ما عدا الخيرات بالوضع الذي اختاره قانون الوقف، لا تكاد تخلو من نظائرها شريعة من الشرائع الوضعية. ومن يتأمل في الأمر

أدنى تأمل يجد معنى الوقف الذي استقر في الأذهان بمصر من قرون طويلة، قد محاه هذا القانون في الأوقاف التي تصدر بعده، وأحل محله نظامًا آخر يخالفه تمام المخالفة، وإن كان يحمل اسم الوقف(٤).

ودون الدخول في مواد القانون وتفاصيلها، فإنه يمكن القول بأن النتائج العملية التي أسفر عنها تطبيقه العملي خلال السنوات القليلة التي أعقبت صدوره، قد برهنت على فاعلية أحكامه في تحقيق أهدافه التي من أجلها صدر، وخاصة تلك الأحكام التي نصت على توقيت الوقف (م/٥) والرجوع فيه (م/١١) وإزالة القدسية عن شروط الواقف، وتقييد حريته في استعمالها (م/١١ و م/ ١٢)، وتلك المواد التي نصت- أيضًا- على الاستحقاق الواجب لبعض الورثة في الوقف الذي يزيد عن ثلث ما يملكه الواقف عند وفاته (م/٢٤، و م/٢٥) ومواد أخرى قضت بفتح أبواب متعددة لإنهاء الوقف الأهلي (٥) .

وفي سنة ١٩٥٢م وعقب قيام ثورة يوليو ١٩٥٢م بأقل من شهرين، أصدر مجلس قيادة الثورة المرسوم بقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢م، الذي نص على إلغاء نظام الوقف على غير الخيرات، وخلاصته هي: أنه لا يجوز الوقف في المستقبل إلا على الخيرات، وأن لا يبقى من الأوقاف الماضية سوى ما كان منها خالصًا لجهة من جهات البر، أما ما كان وقفًا أهليًا خالصًا فينتهي، وما اختلطت مصارفه – في الحال آنذاك – بين الأهلي والخيري، فيتم الاحتفاظ لجهات البر بحصة في أعيان الوقف تفي بتحقيق غرضها، وينتهي الوقف فيما يبقى من الأعيان بعد ذلك(٦).

ولا يزال كل من القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ والمرسوم بقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢م - بتعديلاتهما التي أدخلت عليهما – يشكلان الإطار القانوني التشريعي لنظام الوقف في مصر حتى الآن. ونظرًا لما كشف عنه التطبيق العملي من سلبيات، ولمضي مدة طويلة – نسبيًا – على صدور هذين القانونين، وحدوث كثير من التحولات في المجتمع (اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، وثقافية)؛ لكل ذلك بدأ بعض المهتمين بشئون الوقف في مصر يطالبون بتعديل قوانينه، وإصدار قانون جديد يستجيب لتلك التغيرات، ويزيل ما هنالك من عقبات أو سلبيات حالت أو تحول دون فاعليته في الواقع(٧).

ثانيًا: البناء المؤسس الإداري

كان الأمر العالي الذي صدر في ٢١ ذي الحجة ١٣٣١هـ ٢٠ نوفمبر ١٩١٣م، بشأن تحويل ديوان عموم الأوقاف المصرية إلى نظارة (وزارة) هو الإجراء الإصلاحي الأساسي الذي عرفه نظام الوقف في مصر، في بدايات القرن الماضي. فإلى ذلك التاريخ كان للأوقاف ديوان محدود الاختصاصات ومستقل عن الإدارة الحكومية، ولكنه – في الوقت نفسه – كان على درجة عالية من

النضج المؤسسي الإداري - وإن لم يكن فعالا بما فيه الكفاية - حيث انقسم إلى عدد من الأجهزة الإدارية المركزية وأخرى فرعية لتسيير أعماله، وفي مقدمتها كل من: "مجلس الأوقاف الأعلى"، "ومجلس إدارة الأوقاف". وقد حددت لائحة الديوان التي صدرت سنة ١٣١٣هـ/١٨٩٥م عدد أعضاء كل من المجلسين، وشروط العضوية فيهما، واختصاصات كل منهما على نحو دقيق ومفصل.

وبصدور الأمر العالي المشار إليه، أصبح - منذ ذلك الحين - للأوقاف وزارة ضمن وزارات الحكومة. وانقسم تطورها المؤسسي الإداري طوال القرن الماضي إلى مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى من سنة ١٩١٣ إلى ١٩٥٢:

اتسمت وزارة الأوقاف خلال هذه المرحلة بقدر كبير من الاستقلالية عن مثيلاتها من الوزارات الحكومية الأخرى، وبخاصة فيما يتعلق بالجانب المالي؛ حيث نص الأمر العالي - السالف ذكره - على أن تكون لوزارة الأوقاف ميزانية مستقلة قائمة بذاتها. وتشير مواد ذلك الأمر إلى أنه قد صدر مسوّرًا بعديد من الاحتياطات المنطوق بها والمسكوت عنها، التي هدفت إلى المحافظة على استقلالية الأوقاف التي تديرها الوزارة - وما يتبعها من مؤسسات وأعمال خيرية - والنأى بها قدر المستطاع، عن نفوذ وسلطة الاحتلال الإنجليزي من ناحية، وعن أن تذوب في المجال الحكومي الرسمي من ناحية أخرى.

وقد نما البناء المؤسسي الإداري لوزارة الأوقاف بشكل مطرد منذ نشأتها وطوال العهد الملكي وحتى قيام ثورة يوليو ١٩٥٢؛ ذلك لأن التوسع في وضع الوقفيات تحت نظارتها قد أدى إلى نمو أجهزتها الإدارية المختصة بمباشرة أعمال النظارة، ومن ثم زاد عدد موظفيها. ويعتبر تطور عدد موظفي الوزارة مؤشرًا على نمو جهازها البيروقراطي بصفة عامة، والجدول التالي يوضح ذلك من سنة ١٩١٤ حتى سنة ١٩٥٠.

تطور العدد الإجمالي لموظفي وزارة الأوقاف

وإجمالي أجورهم ومرتباتهم السنوية

من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩٥٠ (سنوات مختارة)[٨]

السنة	إجمالي عدد موظفي الوزارة وفروعها	إجمالي الأجور والمرتبات السنوية لهم (بالجنيه)
١٩١٤	٩٠٥	١٠١٨٧٨
١٩٢٤	١٢٨١	١٦٧٠٢٦
١٩٣٤	١٣٩٨	١٧٢٨٦٢
١٩٤٤	٣٣٧٧	٤٠٠٢٧٠
١٩٥٠	٣٩٦٣	٤٨٨٠٥٥

وقد أدى التطور الإداري - المشار إليه - إلى توثيق علاقة وزارة الأوقاف ببقية أجزاء الجهاز البيروقراطي الحكومي، وخاصة أن موظفي الأوقاف أصبحوا على قدم المساواة مع موظفي الحكومة، ابتداء من سنة ١٩٢٣م.

وكانت الزيادة المطردة في عدد موظفي الوزارة هي الوجه الآخر للزيادة في عدد أقسامها وفروعها الإدارية، الأمر الذي استلزم إصدار لائحة داخلية خاصة للوزارة في سنة ١٩٤٦م، عقب صدور القانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٤٦ بشأن لائحة إجراءاتها[٩].

والحاصل أن زيادة عدد الوحدات الإدارية للوزارة، وزيادة عدد موظفيها، وصدور قوانين ولوائح خاصة لهذه الأمور، كل ذلك قد أسهم في دعم بنيتها المؤسسية، وجعلها أكثر تركيبا، وتعقيدا، وقدرة على البقاء والاستمرار، مع قدرة نسبية على التكيف مع المتغيرات الجديدة، وإن كانت قد أضحت أكثر بطئا في أداء وظائفها؛ نتيجة لغلبة الروتين الحكومي عليها وارتباطها به.

المرحلة الثانية من سنة ١٩٥٢حتى الآن:

شهدت هذه المرحلة تغيرات هيكلية في البنية المؤسسية لوزارة الأوقاف، وخاصة بعد أن تم إلغاء الوقف الأهلي بموجب المرسوم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢؛ الذي أصدره مجلس قيادة الثورة. وقد تمثلت هذه التغييرات في توسيع صلاحيات الوزارة في النظر على جميع الأوقاف الخيرية، وإنفاق ريعها من

ناحية، وإعطاء وزير الأوقاف سلطة تغيير مصارف الأوقاف "إلى جهات بر أولى" من ناحية أخرى.

وقد تطلبت تلك التغييرات تعديل لائحة إجراءات وزارة الأوقاف الصادرة بالقانون ٣٦ لسنة ١٩٤٦م، وهو ما حدث بالفعل حيث أصدر مجلس قيادة الثورة لهذا الغرض القانون رقم ٢٤٦ لسنة ١٩٥٣م، والقانون رقم ٥٠٠ لسنة ١٩٥٣م أيضًا؛ وذلك لتكييف الصلاحيات الإدارية للوزارة مع الاتجاه الجديد الذي أدى إلى توسيع سلطاتها، وبخاصة في النظر على الأوقاف الخيرية وتعديل مصارفها على جهات البر، الأمر الذي كرسه القانون رقم ٢٤٧ لسنة ١٩٥٣، وتعديلاته التي أدخلت عليه فيما بعد(١٠).

وفي سنة ١٩٥٩ صدر قرار رئيس الجمهورية العربية المتحدة بالقانون رقم ٢٧٢ لسنة ١٩٥٩ بتنظيم وزارة الأوقاف ولائحة إجراءاتها في الإقليم الجنوبي (أي مصر في عهد الوحدة مع سوريا)، واشتمل هذا القانون على سبعة أبواب. وقد أصبح للوزارة بموجب أحكام هذا القانون سلطات شبه مطلقة في إدارة الأوقاف، والتصرف في أعيانها، حيث قضت أحكام الباب الثاني -مثلاً- بتشكيل لجنة باسم "لجنة شئون الأوقاف: (م/٢)، واختصت هذه اللجنة- وحدها- بالمسائل الآتية:

أولاً- طلبات البدل والاستبدال في الوقف، وتقدير وفرز حصة الخيرات والاستدانة على الوقف، وتأجير أعيانه لمدة تزيد على ثلاث سنين، وتأجيرها بإيجار اسمي، والبت في هذه الطلبات جميعها بغير الرجوع إلى المحكمة.

ثانيًا- إنهاء الأحكار.

ثالثًا- تغيير مصارف الأوقاف الخيرية وشروط إدارتها.

رابعًا- الموافقة على عزل ناظر الوقف.

خامسًا- المسائل الأخرى التي يرى الوزير عرضها عليها لأخذ رأيها فيها، وللجنة أن تستعين عند الاقتضاء بمن تشاء من أهل الخبرة.

وكان حصر تلك الاختصاصات في "لجنة شئون الأوقاف" هو أهم ما جاء به القانون المذكور (٢٧٢ لسنة ١٩٥٩)؛ وذلك لأن هذا "الحصر" قد نقل إلى الوزارة صلاحيات القضاء في أهم مسألة من مسائل الأوقاف، وهي "البدل والاستبدال"، فضلاً عن إطلاق يد الوزارة في تغيير مصارف الأوقاف الخيرية، وشروط إدارتها بغض النظر عن شروط الواقفين.

وبعد صدور القانون رقم ١٥٢ لسنة ١٩٥٧ بتنظيم استبدال الأراضي الزراعية الموقوفة على جهات البر، والقانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٦٢ بشأن تسليم الأعيان التي تديرها وزارة الأوقاف إلى

الهيئة العامة للإصلاح الزراعي والمجالس المحلية، كان لا بد من إعادة النظر في البناء المؤسسي لوزارة الأوقاف، وخاصة أنها أصبحت بلا أوقاف تديرها؛ ولذلك صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٦٤ لسنة ١٩٦٢ بتنظيم وزارة الأوقاف، وبموجب المادة الأولى من هذا القرار أعيدت هيكلة الوزارة ضمن تسع إدارات، هي: التخطيط/ والتدريب، والإدارة العامة، والإدارة العامة للدعوة والمؤتمرات، والإدارة العامة للبر والخيرات، وإدارة الزراعة، وإدارة الأقسام الهندسية، وإدارة الأملاك والأعيان والاستبدال والأحكار، وإدارة الأوقاف والمحاسبة والأعمال الشرعية[١١].

إنشاء هيئة الأوقاف المصرية (١٩٧١) وأهم اختصاصاتها:

وقد أظهرت التجربة أن القوانين التي قضت بتسليم الأعيان الموقوفة (من الأراضي والمباني) إلى هيئة الإصلاح الزراعي والمجالس المحلية، قد ألحقت أضرارًا بالغة بالأوقاف وبدورها في المجتمع؛ حيث أضحت مشتتة وعرضة لسوء الاستغلال. وكان لا بد من خطوة إصلاحية جديدة تتدارك ما حدث خلال عقدي الخمسينيات والستينيات. وتمثلت هذه الخطوة في إنشاء هيئة الأوقاف المصرية بموجب القانون رقم ٨٠ لسنة ١٩٧١م.

وأهم ما قضت أحكام هذا القانون به هو الآتي:

١. أن تكون لهيئة الأوقاف المصرية شخصية اعتبارية، وتتبع وزير الأوقاف.

٢. أن تختص- وحدها- بإدارة واستثمار أموال الأوقاف.

٣. أن تنتقل إلى مجلس إدارة الهيئة الاختصاصات المخولة للجنة شئون الأوقاف بالقانون ٢٧٢ لسنة ١٩٥٩م.

٤. أن تتولى الهيئة، نيابة عن وزير الأوقاف بصفته ناظرًا على الأوقاف الخيرية، إدارة هذه الأوقاف واستثمارها والتصرف فيها على أسس اقتصادية؛ بقصد تنمية أموال الأوقاف باعتبارها أموالاً خاصة، وتتولى وزارة الأوقاف تنفيذ شروط الواقفين، والأحكام، والقرارات النهائية الصادرة من اللجان والمحاكم بشأن القسمة، أو الاستحقاق، أو غيرها.

٥. أن تحل الهيئة محل وزارة الأوقاف والمجالس المحلية والهيئة العامة للإصلاح الزراعي، فيما لهذه الجهات من حقوق وما عليها من التزامات تتعلق بإدارة واستثمار الأموال التي تختص بها.

٦. أن الأوقاف الخيرية التي تنشأ بعد العمل بهذا القانون ويكون فيها النظر للواقف ولأبنائه من بعده، تظل بعد وفاة الواقف في إدارة أبنائه من الطبقة الأولى فقط الذين لهم حق النظر؛ على أن يلتزموا بتقديم كشف حساب سنوي إلى الهيئة مع سداد رسم قدره ١٠% من أصل الإيراد

لصرفها على نواحي البر العام [١٢].

وعقب صدور قرار رئيس الجمهورية رقم ١١٤١ لسنة ١٩٧٢ بتنظيم العمل بهيئة الأوقاف المصرية،صدر القانون رقم ٤٢ لسنة ١٩٧٣ بشأن رد الأراضي الزراعية الموقوفة على جهات البر العام والخاص إلى وزارة الأوقاف؛ لتتولى الهيئة إدارتها واستثمار أعيانها، طبقا لأحكام القانون ٨٠ لسنة ١٩٧١.

لقد قامت هيئة الأوقاف باعتبارها كيانا اقتصاديًا بحتًا، واعتمدت مبدأ اللامركزية في تصريف شئونها الإدارية والمالية، مع استقلالها بميزانية خاصة غير مدمجة في الميزانية العامة للدولة[١٣].

ولم تطرأ تغييرات جوهرية على البنية المؤسسية الإدارية للأوقاف منذ نشأة هيئة الأوقاف في سنة ١٩٧١ على النحو السالف ذكره.

بقيت الإشارة إلى أن أوقاف الأقباط قد استثنيت من الإجراءات التي خضعت لها أوقاف المسلمين، وأنشئت هيئة خاصة باسم "هيئة الأوقاف القبطية"، وذلك بموجب القرار الجمهوري رقم ٢٦٤ لسنة ١٩٦٠. وتولت هذه الهيئة منذ ذلك الحين إدارة أوقاف الأقباط الأرثوذكس، وقامت على حمايتها من التعرض للضياع، مع ضمان صرف ريعها في مصارفها التي شرطها الواقفون.

ثالثًا: الفاعلية الوظيفية للأوقاف المصرية:

كيف انعكس الإصلاح القانوني/ المؤسسي لنظام الوقف في مصر على أدائه الوظيفي وعلى فاعليته في المجتمع؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، تجدر الإشارة إلى أن نظام الوقف قد اتسم تاريخيًا بالتلقائية وباللامركزية في أدائه الوظيفي، أما فاعليته في الأداء فقد ارتبطت بمدى استقلاليته عن سلطة الدولة من جهة، وبمدى سلامته من عوامل الفساد الإداري والأخلاقي من جهة ثانية، وبدرجة الازدهار الاقتصادي، وبالاستقرار السياسي في المجتمع - بصفة عامة - من جهة ثالثة.

وبالنظر في حالة الأوقاف المصرية وما طرأ عليها من تحولات خلال القرن الماضي، يتضح أن مجمل الإصلاحات القانونية والإدارية (المؤسسية) قد أدت في نهاية المطاف إلى إكساب نظام الوقف موقعًا وظيفيًا داخل النظام السياسي، وخارج النسق الاجتماعي الذي ينتمي إليه الوقف أصلاً؛ وذلك عبر عديد من السياسات الحكومية التي تدرجت من مجرد بسط الإشراف الإداري على بعض مسائل الأوقاف، إلى التدخل في وضع القواعد القانونية المنظمة لها، وصولاً إلى الإدماج الكامل للوقف، واستيعاب مؤسساته في المجال البيروقراطي الحكومي، ونقلها من حيزها الاجتماعي الواسع إلى الحيز السياسي بمعناه الضيق.

والحاصل أنه إلى منتصف القرن الماضي، كان نظام الوقف في مصر بمثابة قاعدة مادية ومعنوية لكثير من مؤسسات العمل الأهلي وأنشطته المتعددة، أو ما يطلق عليه بالمصطلح الشائع حاليًا "المجتمع المدني". فقد وفرت الأوقاف قسطًا لا يستهان به من الموارد المالية التي تطلبها النشاط الأهلي المدني، وبخاصة في ميدان تقديم الخدمات الاجتماعية (التعليمية، والصحية، والترفيهية .. إلخ)، ومن ثم توفر لتلك الأنشطة الاستقلال - النسبي - المالي والإداري، وظلت مرتبطة - إلى حد كبير - بالمجتمعات المحلية، وملبية لحاجاتها المتنوعة والمتجددة.

أما خلال النصف الثاني من القرن العشرين - الماضي - فقد تمكنت الدولة من إخضاع نظام الوقف وإلحاقه بالبيروقراطية الحكومية، كما ذكرنا آنفا، وعمدت إلى إعادة توجيه هذا النظام وظيفيًا؛ بحيث أصبحت قدراته المادية والرمزية عاملة في خدمة السياسة العامة للدولة، وذلك في إطار عمليات التعبئة التي مارستها السلطة بشأن كافة موارد المجتمع.

وقد جرت عملية إعادة التوجيه الوظيفي لنظام الوقف عبر آليتين أساسيتين، هما:

١- وضع جميع الأوقاف الخيرية تحت إدارة وزارة الأوقاف، بعد أن كانت- في أغلبها - تدار إدارة أهلية مستقلة .

٢- تخويل وزير الأوقاف سلطة تغيير مصارف الأوقاف الخيرية، دون تقيد بشروط واقفيها.

وبالآلية الأولى، تم تقويض استقلالية الوقف الخيري ومؤسساته الاجتماعية والتعليمية وغيرها. وبالآلية الثانية، تم توظيف نظام الوقف برمته في خدمة السياسة العامة الحكومية، وانطبق ذلك على "سائر المؤسسات الخاصة ذات النفع العام التي أنشئت بطريق الوقف والخاضعة لنظارة وزارة الأوقاف"(١٤).

إن إجراءات إعادة هيكلة البناء المؤسسي الإداري لوزارة الأوقاف بموجب القوانين والقرارات الجمهورية - التي صدرت خلال الفترة من ١٩٥٩م إلى ١٩٦٩م- قد أدت إلى تغييرات جوهرية في الأداء الوظيفي للوزارة ذاتها؛ حيث بدأ دورها الدعويّ يكبر، ويتسع، ويأخذ الأولوية الأولى في برنامج عملها. وحتى تتفرغ لهذه المهمة قامت الوزارة بتسليم ما كان لديها من مدارس، ومستشفيات، ومؤسسات خيرية اجتماعية أخرى، إلى وزارات التعليم، والصحة، والشئون الاجتماعية على التوالي، فضلاً عن أنها كانت قد سلمت الأعيان الموقوفة على الخيرات للإصلاح الزراعي، والمجالس المحلية، على النحو السالف ذكره.

ولكن بعد إنشاء هيئة الأوقاف المصرية سنة ١٩٧١م، شرعت في استرداد الأراضي والعقارات الموقوفة التي سبق أن سلمتها الوزارة للإصلاح الزراعي والمحليات، وتمكنت الهيئة من استرداد ما

يزيد عن (١٠٠,٠٠٠) فدان خلال فترة قاربت ربع قرن – من ١٩٧٤ إلى ٢٠٠٠م - إضافة إلى ما تسلمته من الأراضي الفضاء، والمباني التي كانت تحت وضع يد الغير، ولا تزال تواصل البحث عن الأعيان المغتصبة، وتعمل على استعادتها، واستثمارها، وتحصيل ريعها، وتسليمه للوزارة لإنفاقه في وجوه البر والخيرات، وفقا لشروط الواقفين.

وحتى تتمكن الهيئة من تحقيق عوائد مناسبة من الأصول الموقوفة؛ فإنها تسعى لتنويع استثماراتها، من تأجير الأراضي الزراعية والمباني، إلى المساهمة في رءوس أموال بعض الشركات والبنوك، وكذلك في تنفيذ خطة استثمارية إسكانية واسعة على مستوى محافظات الجمهورية .

وتشير الإحصائيات إلى أن هيئة الأوقاف استطاعت بتلك السياسة أن تحقق زيادة ملحوظة في جملة ما يؤول إلى الوزارة من ريع الأوقاف، فبعد أن كان المبلغ (٤) ملايين جنيه حسب ميزانية الهيئة سنة ١٩٧٣/٧٢م، وصل إلى حوالي (٩٦) مليونا في سنة ١٩٩٦/٩٥م، وزاد مرة أخرى في ميزانية ١٩٩٨/٩٧؛ حيث وصل جملة ما يؤول للوزارة (٨٠,٤٧٧,٠٠٠) جنيه[١٥].

واتجهت هيئة الأوقاف، في السنوات القليلة الماضية، إلى الاستثمار في بعض المشروعات القومية الكبرى؛ دعمًا لسياسة الحكومة في إصلاح المسار الاقتصادي، وللإسهام في التغلب على المشكلات التي يواجهها المجتمع المصري، ومن ذلك:

١. مشروع استصلاح (٤٨) ألف فدان، شرق العوينات.

٢. مشروع استصلاح (٣٠) ألف فدان، بتوشكي.

٣. مشروع استثمار (٢١,٥٠٠) فدان، بمنطقة الصالحية[١٦].

وبالرغم من اختلاف الرؤى حول الجدوى الاقتصادية لتلك المشروعات، إلا أنها – في نظرنا - تحقق مزية أساسية للأوقاف، وهي أنها تسهم في إعادة تثبيت نظام الوقف في الأراضي الزراعية وتتيح له درجة أعلى من الثبات، والبعد عن المشاريع التي تنطوي على درجة عالية من المخاطرة بالأصول الموقوفة.

أولاً: الإصلاح التشريعي والقانوني

تمثل الظهائر التشريعية - أو المراسيم السلطانية - أداة من أدوات التشريع في المملكة المغربية؛ ولذلك على الباحث أن يتتبع هذه الظهائر؛ ليطلع على ما يخص الأوقاف؛ فبعضها يشرع نظما دائمة للتعامل مع الأوقاف والتي يطلق عليها المغاربة الأحباس، وبعضها يختص بمسائل فرعية، مثل: بناء مقبرة، أو مستشفى في أحد مناطق المغرب، الأمر الذي يظهر قوة العلاقة المباشرة بين الملك أو السلطان، وبين مؤسسة الأوقاف بمختلف أبعادها.

إن "النظارة على الوقف" تُعد واحدة من الوظائف الأربع المهمة في الإدارة المغربية، إلى جانب المحتسب، والقاضي، وحاكم الولاية، وكانت النظارة العامة للأحباس من الوظائف العليا في الحكومة(١٧).

ومن أوائل الظهائر المركزية المكتوبة بشأن الوقف، ما سطره السلطان محمد بن عبد الرحمن، بتاريخ ٤ صفر ١٢٧٩هـ/١٨٦٢م، وفيه أمر مندوبه في طنجة بأن يمنع المعاوضة (ويقصد بها التفويت بلغة المغاربة، أو الاستبدال بلغة فقه الوقف) في أملاك الوقف، إلا في أضيق الحدود، فيقول: "وها نحن أمرنا القاضي هناك (في طنجة)، وأكدنا على عدم الموافقة على المعاوضة رأسًا"، وقد صدر هذا الظهير بعد انتشار موضوع بيع الأوقاف والمعاوضة ثمنًا نقديًا، خلافًا للشروط الوقفية. وكان هذا الظهير محاولة إصلاحية مبكرة للمحافظة على أعيان الأوقاف.

وعندما أصبح لفرنسا سفارة -لأول مرة- في المغرب عام ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م، بدأت ملامح الرغبة الاستعمارية في السيطرة على الشئون الداخلية للبلاد، ومنها الأوقاف؛ إذ قدمت هذه السفارة للسلطان عبد العزيز ما سُمي "مشروع الإصلاحات التي يحسن إدخالها للمغرب"، وكان منها تنظيم الأحباس والتصرف فيها بصورة أفضل؛ لينفق منها على العلماء والتعليم الإسلامي.

وفي سنة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٦م، عقد مؤتمر باسم مؤتمر الجزيرة الخضراء لمناقشة تلك الإصلاحات، لكنه لم يدرج موضوع تنظيم الأوقاف على جدول أعماله بناء على رغبة السلطات المغربية، في إشارة واضحة على تأكيد خصوصية الأوقاف، كشأن ديني يخضع للسلطة المباشرة للسلطان، كنائب عن الأمة المغربية. وجرى تأكيد هذه الخصوصية بإضافة فصل تحت رقم ٦٣ في العقد المبرم بين فرنسا والمغرب في ٧ أبريل ١٩٠٦م (١٨).

وفي ٣٠ مارس ١٩١٢م، وافقت الحكومة المغربية على هذه الإصلاحات التي كان القصد المعلن منها مساعدة المغرب على النمو الاقتصادي، وفي الفصل الأول من المعاهدة الأولى، جاء

النص على احترام المؤسسات الدينية والأوقاف الإسلامية؛ مما يشعر المتابع بخصوصية وأهمية الأوقاف في جميع المعاهدات، والإصرار على تميزها عن غيرها من قطاعات الدولة.

وتعتبر الفترة من ١٩١٢ إلى ١٩٢٤م فترة ذهبية ـ كمًا ونوعًا- في التشريعات القانونية (الظهائر) التي صدرت بشأن الوقف، حيث بلغ عددها (٣٥) ظهيرًا شريفًا[١٩].

ومن أبرز تلك الظهائر الظهير الصادر في ٢١ يوليو ١٩١٣م، والذي اشتمل على خمسة أبواب، تناولت تنظيم إجراء سمسرات الأراضي الوقفية الفلاحية، والعقارات المبنية، والأراضي الخالية من البناء، وأساليب تنظيم المعاوضات النقدية للأملاك الوقفية، وبيع غلال الأوقاف وأثمارها، وغير ذلك من المسائل التي كان من شأنها المحافظة على استمرارية الأصول الوقفية، وتيسير متابعتها ومراقبتها من قبل المختصين[٢٠].

وبالرغم من كل الظهائر الشريفة التي صدرت لصيانة الأوقاف، وتنظيم إدارتها، والمحافظة على استقلالها؛ فإن السلطات الاستعمارية الفرنسية تدخلت بإنشاء مراقبة للأحباس تتبع الحكومة، وقد قامت بتعيين مراقبين للأوقاف من غير المسلمين، وأصبحت لهم السلطة العليا في التوجيه على نحو يخالف منطوق الظهائر الشريفة؛ حيث عمد أولئك المسئولون إلى بيع، أو (إبدال) الأوقاف، وعدم شراء العقارات من التعويض (مال البدل)، كما عمدوا إلى مخالفة شروط الواقفين في صرف الريع، وعدم صيانة الأوقاف، وغير ذلك من المخالفات التي سطرها وزير الأوقاف المغربي- آنذاك- الشيخ محمد المكي الناصري، في عريضة قدمها للملك في ١٣٥٣هـ/ أبريل ١٩٣٥م، إلى جانب العرائض الأخرى التي رفعها أهل فاس، والرباط، والدار البيضاء، واستنجدوا فيها بالملك مما كان يفعله الاستعمار الفرنسي بالأوقاف.

وعلى خلاف ما حدث في بلدان عربية أخرى من إلغاء الوقف الأهلي (المعقب بلغة المغاربة)، أو تحديده بمدة زمنية معينة في سياق الإصلاحات التشريعية والاجتماعية؛ فإن مثل تلك الإصلاحات التي تضمنتها الظهائر الشريفة حافظت على الوقف بأنواعه الثلاثة (الخيري، والأهلي، والمشترك)، بل إن بعض الظهائر قد سعى إلى تنظيم الوقف الأهلي، ومعاملته معاملة الأوقاف الخيرية، وبخاصة فيما يتعلق باستئجار أعيانها، وقواعد استبدالها.

وبتاريخ ٢٤ شوال ١٣٩٧هـ/ ٨ أكتوبر ١٩٧٧م صدر ظهير شريف في شأن "الأحباس المعقبة والمشتركة"، وقد ورد فيه النص على طريقة تصفية الأوقاف الأهلية، وقضى بأن ذلك يتم بواسطة طلب الموقوف عليه ـ أو عليهم - أو بمبادرة من السلطة المكلفة بشئون الأوقاف؛ إذا تبين لها أن المصلحة العامة أو مصلحة المستفيدين تستوجب ذلك (الفصل الثالث)، ويتم تصفيتها وفق أحكام الظهير المذكور نفسه. ومن ثم، فإنه قد حافظ على وجود الأوقاف الأهلية أو الذرية، ولم يمنع تأسيسها من جديد[٢١].

وثمة ملاحظة مهمة في هذا السياق، وهي أن الظهائر الشريفة الخاصة بالأوقاف المغربية قد تضمنت كثيرًا من الفتاوى الشرعية في مسائل الأوقاف، إلا أنها لم ترقَ إلى مستوى العمل التقنيني بالمعنى الاصطلاحي لمفهوم التقنين، كما نلاحظ أن كثرة عدد تلك الظهائر استهدف ـ ضمن أهدافه ـ الحد من تدخلات سلطات الاستعمار الفرنسي ، ولم يتمكن المستعمر بالرغم من قوته وسيطرته أن يستصدر ظهيرًا واحدًا يتيح له التدخل رسميًا في شئون الأوقاف، وكل ما استطاع فعله هو العبث بالأجهزة التنفيذية العامة، وتعيين مراقبة للأوقاف كإحدى إدارات الدولة التي حاول التحكم فيها من خلالها.

ولعل ما حظيت به الأوقاف المغربية من اهتمام على مستوى التنظيم القانوني، وصدور عدد كبير من الظهائر الشريفة لهذا الغرض، هو الذي جعلها تتمتع بالاستقرار التشريعي ـ نسبيًا ـ وبالقدرة على التكيف ـ نسبيًا كذلك ـ مع المتغيرات، والمستجدات الاجتماعية، والاقتصادية، التي شهدتها البلاد خلال القرن الماضي.

ثانياً: الإصلاح المؤسسي والإداري:

ترجع البدايات الأولى لمحاولات الإصلاح المؤسسي للأوقاف في المغرب إلى عهد السلطان رشيد (١٠٥٧-١٠٨٢هـ/ ١٦٦٤-١٦٧٢م) ففي عهده جرت أول محاولة لإضفاء الصفة المؤسسية على إدارة الأوقاف في مراكش[٢٢].

وفي عهد السلطان إسماعيل (١٠٨٢-١١٣٩هـ/١٦٧٢-١٧٢٧م) أنشئت النظارة العامة للأوقاف، وهي بمثابة وزارة الأوقاف (حاليًا)، ومن ثم عرفت المغرب وزارة الأوقاف في الممارسة والتطبيق ـ قبل أن تعرفها بالاسم ـ وذلك منذ القرن السابع عشر الميلادي[٢٣].

أما السلطان محمد بن عبد الله، فقد قام بجمع أوقاف كل جهة على حدة في يد ناظر واحد؛ محدثًا بذلك تنظيمًا داخليًا لهذه النظارة العامة، بالاستناد إلى وحدة الأوقاف أو الجهة المستفيدة منها، كأساس يجمع الأعيان في إطار منظم، ويسمح بوجود رقابة مباشرة على الناظر، ويتيح له ـ في الوقت نفسه ـ معرفة مداخيل الأوقاف لصرفها على الجهة المستفيدة أو المستحقة فيها، حسب شرط الواقف.

ومن بعد السلطان محمد جاء السلطان عبد الرحمن بن محمد الذي أحدث تقسيمًا جغرافيًا على مستوى البلاد باسم "المراكز"، وجعل لكل مركز ناظرًا أو ناظرين حسب حجم الأوقاف؛ سعيًا في لم شعثها وتشديدًا في حراستها"[٢٤].

واستمر الحال على ذلك حتى ظهور السفارة الفرنسية الأولى في فاس عام ١٢٢٣هـ/١٩٠٥م. ولما شعر السلطان ـ ومعه أعيان البلاد- بأن سلطات الاحتلال تطمع في التدخل في شئون الأوقاف،

تم إنشاء ما سُميّ "بنيقة الأحباس"؛ أي مراقبة ومتابعة شئون الأوقاف، وذلك بظهير شريف صدر في ٢١ أكتوبر ١٩١٢م، وتولى السيد أحمد الجاي أمور تلك البنيقة، التي كانت تتبع دار المخزن الشريف، أو الحكومة المركزية كما في عهدنا الحالي، ووضع لها مجموعة من الاختصاصات الوظيفية تمثلت في الآتي:

- مراقبة الأحباس العمومية في جميع أطراف المنطقة السلطانية.
- مراقبة تصرفات النظار، وحساباتهم الشهرية والسنوية.
- إحصاء الأملاك الوقفية.
- متابعة الدعاوي في المحاكم.
- وضع التقرير السنوي العام عن ميزانية الأوقاف.

ولم يكن أي أمر يبرم بشأن الأوقاف يعتبر نهائيًا حتى تصادق عليه بنيقة الأحباس(٢٥).

وقد عرف تنظيم الأحباس التوصيف الوظيفي لموظفيها، ومن ذلك "الناظر"؛ حيث حدد المنشور (الطراز) الحبسي الصادر في ٧ ذي الحجة ١٣٣٠هـ / ١٩١٢م، وظيفة الناظر في أنه هو: "المكلف بالتصرف في الأحباس الموجودة بمنطقته. المكلف بصيانتها والمحافظة عليها، ووضع قائمة الإصلاحات اللازمة لها. وصرف ريع الأوقاف حسب شروط الواقف، للمستفيدين منه".

ومن الوظائف التي عرفت الوصف الوظيفي- أيضًا- ما سُمي "المراقب الحبسي" التابع لبنيقة الأحباس، ويقوم مقامها في المدن والقرى، ويشرف على تنفيذ اختصاصاتها.

ونلاحظ هنا عدم تداخل الاختصاصات بين موظفي الأوقاف في التنفيذ، والتشغيل، والرقابة، مع وجود مستويات رقابية متعددة تبدأ بالمراقب الحبسي، والتبعية لبنيقة الأحباس، والإشراف العام للقضاء، إلى جانب إنشاء إدارة سميت "إدارة الشئون التشريعية"، وفيها قسم لمراقبة الأوقاف، وكان الهدف المعلن منه هو تقديم الدعم الفني والإداري لبنيقة الأحباس، إلا أن هذه المراقبة كانت المنفذ الذي استطاع المستعمر الفرنسي استغلاله، وألحق بالأوقاف من خلاله أضرارًا كبيرة تحت شعار تقديم الدعم الفني والاستشارات المناسبة للبنيقة.

وتشير المصادر التاريخية إلى عديد من الشواهد والأمثلة الدالة على سوء الإدارة والتبذير من جراء تدخل السلطة الاستعمارية؛ وبسبب الفساد الذي تحالف معها آنذاك(٢٦).

وفي ١٢ مايو ١٩٤٠ أنشأ السلطان يوسف مجلسًا أعلى للأوقاف، في محاولة لإيجاد سلطة عليا قوية تباشر الإشراف على الأوقاف وتوقف التدخلات الفرنسية في شئونها.

وعلى أية حال، فقد استمر وضع وزارة الأوقاف ضعيفا حتى حصول البلاد على الاستقلال؛ إلا أنه لم يطرأ أي تغيير على هيكلها حتى ٨نوفمبر ١٩٩٣م؛ حيث صدر ظهير شريف بتحديد اختصاصات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ونص على أن يعهد إليها "أداء رسالة الأوقاف، والمحافظة على كيانها، والعمل على ازدهار ممتلكاتها، وتحسين أحوالها للصرف منها على وجوه الخير والبر التي أوقفت من أجلها، وفي مقدمتها خدمة مصالح الدين (م/١-١)، والحفاظ على القيم الإسلامية، وسلامة العقيدة، والحفاظ على وحدة المذهب المالكي، وإقامة الشعائر الدينية في جميع أنحاء المملكة في أحسن الظروف (م/١-٢)"، ونصت بقية المواد على تنظيم ديوان الوزير، وبعض الإدارات المركزية، والمصالح الخارجية، أما الإدارات المركزية التابعة له فهي:

- الكتابة العامة: تتولى توجيه سير أعمال الوزارة.
- المفتشية العامة: تقوم بجميع أعمال التفتيش والتدقيق.
- مديرية الأوقاف: تتولى الإشراف على الأوقاف العمومية، واستثمارها، والمحافظة عليها، ومراقبة أحباس الزوايا والأحباس الخاصة.
- مديرية الشئون الإسلامية: تختص بضمان الشعائر الدينية، والحفاظ على القيم الإسلامية.
- مديرية الدراسات والشئون العامة: ويعهد إليها أمر التكوين والدراسة في المجال الديني، وتوفير الموارد البشرية.

وأما على المستوى الإقليمي، فللوزارة فروع تمثلها، هي:

١-نظارات الأوقاف والشئون الإسلامية، التي تتولى إدارة الأوقاف واستثمارها في المناطق المحلية، كما تسعى لإصلاح المؤسسات الدينية، والثقافية، والاجتماعية.

٢-المجالس العلمية والإقليمية، ومهمتها إحياء الكراسي العلمية، والوعظ، والإرشاد، والتوعية الدينية. [يراجع نص الظهير رقم ١٦٤-٩٣-١ الصادر بتاريخ ٢٣ جمادى الأولى ١٤١٤هـ/ ٨ نوفمبر ١٩٩٣م. الجريدة الرسمية عدد ٤٢٣٦، ٢٢رجب ١٤١٤هـ/ ٥ يناير ١٩٩٤].

وفي يونيو ١٩٩٤م، أصدر وزير الأوقاف ثلاثة قرارات لتجديد التنظيم الهيكلي للمصالح المركزية لوزارة الأوقاف؛ حتى تتوفر لها قدرة أكبر على التكيف المؤسسي مع متغيرات الحياة الاجتماعية، ومستجداتها.

ثالثاً: الفاعلية الوظيفية للوقف في المجتمع المغربي:

تأثر الأداء الوظيفي للوقف في المجتمع المغربي بمجمل الظروف السياسية والاقتصادية التي مر بها في تاريخه الحديث، كما تأثر هذا الأداء - بدرجة أو بأخرى - بسلسلة الإصلاحات التشريعية والمؤسسية، التي أدخلت عليه خلال القرن الماضي. وإضافة إلى بروز الأهمية الكبرى لنظام الوقف المغربي في مواجهة المستعمر الفرنسي بشكل واضح، فقد تجلت فاعليته في عديد من الجوانب الأخرى، وأهمها الآتي:

الجانب الديني:

تمثل المساجد إحدى أهم المؤسسات الوقفية في البلاد المغربية، كما في غيرها من البلدان الإسلامية، وتستمد هذه المساجد القسط الأكبر من مواردها المالية من ريع الأوقاف المخصصة لها، وهي تحظى باهتمام خاص من جانب وزارة الأوقاف؛ لما لها من دور مؤثر في المجتمع من جهة؛ وباعتبارها مرتكزًا من المرتكزات الاجتماعية المؤسسية لشرعية السلطة من جهة أخرى، ويبلغ عدد المساجد في المغرب حوالي (٥٢) ألف مسجد[٢٧].

الجانب التعليمي:

كانت المدرسة في المغرب تسمى "الرباط"، وقد أنشئت أول مدرسة في عهد الدولة المرابطية، وكان يرعى أمورها شيخ واحد، ويقوم في الوقت نفسه بتدريس الطلاب أمور دينهم وشريعتهم[٢٨].

واعتمدت المدارس المغربية - في السابق - بشكل شبه كامل على ريع الأوقاف المخصصة لها، مثل مدرسة العطارين في فاس؛ حيث وقف عليها (١٧) حانوتًا (محلاً تجاريًا)، وكذلك الأمر بالنسبة للمدرسة (٢٢) حانوتًا و(١٥) قطعة من أراضي الزيتون، و(٣٩) من الأجنحة والعرصات... الخ[٢٩]، وهكذا الأمر في جميع المدارس في تلك العهود، ولم يكن للدولة دور يذكر في التعليم، وإن كان لبعض الحكام دور - كأفراد - في بناء بعض هذه المدارس ودعمها بالأوقاف.

وقد تطور الأداء الوظيفي للوقف في مجال التعليم بالمغرب، حتى أن البلاد عرفت الكراسي العلمية قبل أن يعرفها الغرب، ولكن مع ازدياد دور الدولة في مجال التعليم على مدى القرن الماضي، انحسر دور الأوقاف تدريجيًا، وأضحى مقتصرًا على دعم مكاتب تعليم القرآن، وأغلبها ملحق بالمساجد، وقد أدت عمليات التحديث وبناء الدولة على النمط الغربي إلى تلك النتيجة، ليس في المغرب وحدها، وإنما في كثير من البلدان العربية والإسلامية الأخرى.

الجانب الصحي:

كان للأوقاف في المغرب دور بارز في دعم مؤسسات الرعاية الصحية من المستشفيات (البيمارستانات سابقًا)، والعيادات الطبية، وتقديم الأدوية للمرضى مجانًا، وثمة شواهد كثيرة لا تزال قائمة حتى الآن، تدل على محورية الدور الذي لعبته الأوقاف في توفير هذه الخدمات لفترات طويلة، وذلك قبل أن تنحسر بفعل التغيرات المتلاحقة التي أدت إلى إدماج هذه الخدمات ضمن ما تقدمه وزارة الصحة المعنية بهذا المجال على المستوى الحكومي الرسمي. ومرة أخرى نلحظ أن عمليات التحديث قد انعكست سلبيًا على الفاعلية الوظيفية لنظام الوقف في هذا المجال.

والملاحظة نفسها تنطبق على فاعلية الوقف في بقية المجالات الأخرى، وخاصة فيما يتعلق بخدمات الرعاية الاجتماعية[٣٠].

والحاصل أن واقع الأوقاف في المغرب لا يختلف كثيرًا عن واقعها في معظم الدول العربية والإسلامية حاليًا، من حيث تراجع دورها العام واقتصاره في أغلب الحالات على تمويل النشاط الديني المتمثل بصفة خاصة في رعاية المساجد، وطباعة المصحف الشريف ، وتشير الحالة المغربية إلى أن ذلك يرجع إلى واحد - أو أكثر- من الأسباب الآتية:

١- اندثار عدد كبير من أعيان الأوقاف؛ بسبب الإهمال في صيانتها بالرغم من وجود القوانين (الظهائر الشريفة)، التي تنص على وجوب المحافظة عليها. وقد كان للاستعمار الفرنسي دور كبير في وقوع هذا الإهمال، إبان فترة الاحتلال.

٢- التغير في وظائف الدولة الحديثة، واتساعها لتشمل جميع المرافق والخدمات الاجتماعية، وتمويلها من الميزانية العامة.

٣- ضعف الوعي الاجتماعي بأهمية الأوقاف، وبالدور الذي يمكن أن تؤديه في التصدي لبعض المشكلات التي يعاني منها المجتمع، وتعجز الدولة عن مواجهتها.

٤- وقوع كثير من التجاوزات على الأعيان الوقفية، وبيعها بأسعار زهيدة لبعض مستأجريها، خاصة أيام الاستعمار الفرنسي.

وإنه لأمر ذو دلالة تستحق النظر، أن جملة الأعيان الوقفية من الأراضي الزراعية في المغرب حاليًا لا تزال تعادل ١٣% تقريبًا من إجمالي الأراضي الزراعية في البلاد، هذا بالرغم من كل السلبيات والأضرار التي لحقت بأعيان الوقف على مدى القرن الماضي؛ وأدت إلى ضياع كثير منها. وهذه النسبة المتبقية تشير بوضوح إلى أهمية نظام الوقف، وإمكانية تفعيله، والنهوض به بما يخدم المجتمع والدولة معًا.

الأوقاف في إيران

تمثل حالة الوقف في إيـران نموذجًا متميزًا من جوانب متعددة، لعل أهمها الجانب المذهبي (الشيعي). وتتجلى أهمية هذا الجانب في كون مصارف الأوقاف مركزة على بناء الحوزات العلمية (المدارس الدينية)، ودعم طلبة هذه المدارس، ومقامات العلماء، أو ما يطلق عليه "العتبات المقدسة"، ونشر كتب المذهب وفكره، إلى جانب إسهامها في تقديم عديد من الخدمات الأخرى الاجتماعية والصحية.

وقد شكل الوقف -تاريخيًا- عنصرًا مهمًا في بروز رجال الدين في إيران كطبقة اجتماعية مستقلة عن الدولة، ولها مؤسساتها ورجالها الذين كان -ولا يزال- لهم دور بارز في المجتمع، وخاصة في الثورة الإسلامية عام ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، والتي ظهر فيها مدى قوة تنظيم المؤسسة الدينية واعتمادها على ريع الوقف والخمس (حق العلماء من ٥/١ ما يملكه الفرد الشيعي).

ومع الثورة الإسلامية، زادت مكانة الوقف في المجتمع، وزاد الاهتمام به من قبل الدولة وإحيائه بشكل جدي. وسنحاول هنا التطرق لإبراز محاور تطور نظام الوقف في إيران على مدى القرن الماضي من خلال استعراض الآتي:

١. الإصلاح التشريعي القانوني.

٢. البناء المؤسسي الإداري.

٣. الفاعلية الوظيفية للوقف في المجتمع.

أولا: الإصلاح التشريعي القانوني:

من المعروف أن الوقف وثيق الارتباط بالشريعة الإسلامية (بغض النظر عن المذهب)؛ وبالتالي فإن أي محاولة لتقنين أحكامه أو تطوير أدائه سترتبط مباشرة بأحكام الشريعة الإسلامية واجتهادات العلماء، وإن كانت درجة الارتباط هذه قد تتفاوت من بلد لآخر. وبهذا المعنى، شهدت إيران محاولات جزئية لتقنين أحكام الوقف، بين الحين والآخر على مدى القرن الماضي.

ويمثل القانون الذي أصدره مجلس الشورى الوطني الإيراني في شوال ١٣٢٨هـ ١٩١١م أول قانون لتحديد وظائف منظمة الأوقاف، وهي الجهة المسئولة عن إدارة الأوقاف. وقد تحددت وظائفها واختصاصاتها في الآتي:

١. حصر أعيان الأوقاف.

٢. الإشراف والنظارة على أعمال نظار الوقف، وتحصيل ريع الأوقاف، ومنع اعتداء النظار

على الأوقاف، وعمارة وصيانة الأعيان الموقوفة.

٣. إدارة الأوقاف الموجودة بيد الملك قبل ثورة الدستور (١٩٠٦م)، أو بيد سائر المؤسسات الحكومية.

٤. الرقابة على طريقة إنفاق ريع الأوقاف، طبقًا لشروط الواقفين.

٥. صرف عائدات الأوقاف -التي لم تحددها حجج الأوقاف- في مطلق أعمال البر والمصارف الخاصة بالتعليم والمصالح العامة.

٦. إدارة الأوقاف الفاقدة للمتولي الخاص بإذن القاضي[٣١].

وفي ١٩٣٤/١٢/٢٣م-١٣٥٢هـ صدر قانون آخر للأوقاف اشتمل على عشر مواد، أهمها:

▪ إسناد مسئولية إدارة الأوقاف التي ليس لها ناظر لوزارة المعارف والأوقاف.

▪ تقوم وزارة المعارف والأوقاف بالنظارة الكاملة على الموقوفات العامة التي لها ناظر خاص.

▪ إعفاء وزارتي المعارف والأوقاف من رسوم المحاكم.

▪ جواز بيع واستبدال الأوقاف،شريطة التطابق مع المادتين (٨٨و ٨٩)من القانون المدني وموافقة الوزارة.

▪ في حال عدم وجود حجة للوقف تحدد شروط صرف ريعه، تقوم الوزارة باستقطاع ١٠% من العائدات للخيرات، كما تستقطع ٠,٥ من العائدات مقابل النظارة على سائر الموقوفات[٣٢].

وكما هو ملاحظ، لم يتم التطرق للموقوفات التي يكون فيها المتولي (الناظر) سلطان العصر (الإمبراطور)، كما جاء في القانون الصادر سنة ١٣٢٨هـ-١٩١١م.

وفي عام ١٣٩٤هـ-١٩٧٥م صدر قانون آخر للأوقاف،صادق عليه مجلس الشورى الوطني، ويشتمل على (٢٣) مادة، وقد حددت المادة (١) منه وظائف منظمة الأوقاف في الآتي:

- إدارة شئون الموقوفات العامة التي ليس لها متولٍ.

- الإشراف العام والكامل على جميع الأعمال الخاصة بالمتولين والنظار.

- الإشراف على جميع المراكز الدينية والإسلامية.

- إدارة شئون المراكز الدينية الإسلامية التي لم يذكر شكل خاص لإدارتها.

- إدارة شئون الحج.

- إدارة شئون الأماكن المقدسة خارج البلاد.

وأبرز ما يميز هذه المواد هو تكرار عدم التطرق للأوقاف التي يكون المسئول عنها هو سلطان العصر، وكذلك إضافة مهام الإشراف على المراكز الدينية. وقد يكون لهذا الأمر علاقة بالإحساس بأهمية هذه المراكز، ودورها في توجيه الرأي العام، وما قامت به حتى ثورة ١٩٧٩م، وخاصة في دعم مؤسسات رجال الدين الذين كان لهم إسهام كبير في إشعال شرارة الثورة، والإطاحة بنظام الشاه.

ومن القوانين ذات العلاقة بالوقف في إيران، قوانين الإصلاح الزراعي، وما جرى عليها من تعديلات في عام ١٣٨١هـ-١٩٦٢م، والمواد الملحقة بها في يناير ١٩٦٣م، وهي التي أجازت تأجير أراضي الوقف الزراعية لمدة (٩٩) عامًا. وفي ١٣٨٧هـ-١٩٦٨م، تم تقسيم وبيع الأراضي المؤجرة للمزارعين. وكان للقانون الصادر في أبريل ١٩٧٢م أثر سلبي مماثل على ممتلكات الأوقاف. وتشير الإحصائيات إلى أنه في عهد محمد رضا خان، تم بيع (٢١٠) آلاف عين موقوفة وبأثمان بخسة؛ على أساس أن تشتري بثمنها أرض من مناطق أخرى. ونتيجة لضآلة الثمن المباعة به هذه الأراضي، لم يتم الشراء؛ بسبب ارتفاع قيمة الأراضي المطلوبة، مع ظهور بعض الحقائق التي تشير لعدم سداد ثمن البيع كاملا(٣٣).

وبالرغم من صدور ثلاثة قوانين للأوقاف في إيران، إلا أن التطور التشريعي واللائحي فيها ظل محدودًا جدًا منذ القانون الأول الصادر في عام ١٣٢٨هـ، ويكاد يتركز في نقطتين:

١. الأوقاف التي يتولى النظارة عليها سلطان العصر (الإمبراطور)، وقد ذكرت في المادة الثالثة لقانون ١٣٢٨ هـ بينما أغفلت في باقي القوانين (١٩٣٤م-١٩٧٥م).

٢. إضافة مسئولية الإشراف على المراكز الدينية الإسلامية لمنظمة الأوقاف في قانون ١٩٧٥م، ولم تكن موجودة في قانون سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١١م، أو سنة ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.

وفي ٢٣ أبريل ١٩٧٩م -بعد شهرين تقريبًا من قيام الثورة- صادق مجلس الثورة على قانون يخص الأوقاف،جاء في مادته الأولى ما يلي: "تم منذ هذا التاريخ إلغاء جميع الوثائق والعقود، سواء العادية منها أو الرسمية الموثقة بين الأوقاف ومستأجري الموقوفات العامة: كالأراضي الزراعية، والبساتين، والأراضي، والمباني الأخرى في المدن والقرى؛ وذلك بهدف منع أي تضييع للحقوق في موقوفات البلاد، وتنظيم وثائق وعقود جديدة، وتحديد مبالغ إيجار عادلة للأملاك المؤجرة التي تم التصرف فيها. ويجب على هؤلاء المستأجرين وسائر الأشخاص الحقيقيين الذين تصرفوا بهذه الأملاك الموقوفة، بأي شكل من الأشكال، مراجعة دائرة الأوقاف في المنطقة التي يقع فيها الوقف،

خلال فترة ثلاثة شهور منذ التوقيع على هذا القانون؛ من أجل تحديد وضع الأملاك المؤجرة التي تم التصرف فيها، وتسديد مبلغ الإيجار للفترة الماضية، وتنظيم عقود جديدة بمبالغ عادلة"[٣٤].

ويمثل توقيت هذا القانون (بعد شهرين من الثورة) إشارة واضحة لأهمية الأوقاف في المجتمع الإيراني وحساسية وضعها، وكذلك أهميتها بالنسبة لقيادة الثورة من رجال الدين.

وقد كان لهذا القانون أثر إيجابي في استعادة الوقف -كمفهوم ومؤسسة- لحقوقه المالية التي بخسها المستأجرون، سواء من مؤسسات الدولة أو من بعض نظار الوقف، من خلال تأجير هذه الأعيان والعقارات بإيجارات رمزية، لا توازي أحيانًا ٣٠% من قيمة الإيجار الحقيقي، وقد تمت إعادة توقيع عقود إيجار مع أكثر من ٧٠٠ ألف شخص بعد تصحيحها ماليًا وإعادة صرف الريع حسب شروط الواقف[٣٥].

وفي عام ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م صادق مجلس الشورى الإيراني على قانون تنفيذ المادة ٤٩ من الدستور التي تتحدث عن حق الحكومة في مصادرة الثروات الناجمة من الربا والغصب والرشوة والاختلاس والسرقة والقمار وسوء استغلال الأوقاف وإعادتها لأصحابها الحقيقيين[٣٦]، وينص هذا القانون -المكون من ١٥ مادة وخمسة توضيحات- في مادته الثالثة على تعيين محكمة في كل محافظة ومدينة تنظر في تطبيق المادة ٤٩، ومن ضمنها استغلال الأوقاف واسترداد كثير من الأعيان المغتصبة، ولا زالت المحاكم تعمل حتى الآن تنفيذًا لهذا القانون حتى يحقق الغرض منه.

وبعد فتوى الإمام الخميني في سنة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م التي نصت على وجوب "الإبقاء على الأراضي الوقفية بحال الوقف، وأن يعمل لرغبة واقفيها"، أقر مجلس الشورى الإيراني في السنة نفسها قانونًا يتألف من مادة واحدة وخمسة توضيحات تنص على أن: "تعود من تاريخ إقرار القانون كافة الأوقاف التي بيعت بدون إجازة شرعية، أو تم تمليكها، إلى حالة الوقف، ويتم إبطال وثائق الملكية الصادرة وتعد لاغية".

وقد حدد التوضيح الأول علاقة المسئولين على الوقف بعد إلغاء صك الملكية وتم إعطاؤهم أولوية استئجار الوقف بعقد يحفظ حق الوقف وصرف ريعه وفق شروط الواقف. وجاء التوضيح الرابع؛ ليؤكد على التحري لمعرفة شروط الواقف وتطبيقها مهما كانت الأسباب.

وقد استمرت مسيرة الإصلاح التشريعي والقانوني للوقف في إيران بالرغم من تباعد هذه الإصلاحات، ولعل الأمر يعود لعدم استقرار الوضع السياسي العام، وكثرة التحديات التي تواجهها الدولة في الداخل والخارج منذ قيام الثورة الإسلامية.

وفي ١٤١٢هـ-١٩٩٢م تم إدخال بعض التعديلات على قانون استعادة الأوقاف، وإلغاء بيوع

ممتلكاتها التي تمت بصورة غير شرعية، على أن يتم ذلك خلال مدة زمنية لا تتعدى ٣٠ يومًا، يحق بعدها لمنظمة الأوقاف التصرف في تأجير الوقف لمن يريد إذا لم يراجع مستأجر الوقف المنظمة، وإذا حصل أي تنازع بين منظمة الأوقاف والمسئولين على الأوقاف بشأن الحقوق المكتسبة فإن المراجع القضائية مكلفة بالبت في مثل هذه الخلافات الخاصة بالتأجير.

ولعل من أبرز خطوات الإصلاح القانوني والتشريعي في إيران بعد الثورة هو إنشاء محكمة مدنية خاصة لنظر الدعاوى المتعلقة بالأوقاف، وهذه المحكمة تستند إلى أحكام الشريعة في إصدار أحكامها.

ثمة جانب آخر من جوانب الإصلاح القانوني الذي أفاد الوقف، وهو ما ورد في قانون الضرائب المباشرة الصادر في ١٣٨١هـ-١٩٦٢م في فقرته الثالثة من مادته الثانية، حيث نص على إعفاء الأوقاف العامة التي تصرف عوائدها طبقًا للموازين الشرعية من الضرائب؛ شريطة توثيق هذه الأوقاف في منظمة الأوقاف الخيرية، ونص في مادته الرابعة على إعفاء مؤسسات النفع العام المسجلة، والتي تصرف عوائدها على الأمور الخيرية من الضرائب، شريطة أن تشرف الدولة على عوائد ونفقات مثل هذه المؤسسات[٣٧].

وكذلك الأمر بالنسبة لنفقات ومصاريف الدعاوى القضائية، حيث تعفى الأوقاف والعتبات المقدسة والأماكن الدينية الإسلامية ومدارس العلوم الدينية من هذه النفقات، وكذلك رسوم فرز وتسجيل الممتلكات الوقفية.

أما قانون البناء والأعمال فقد نص في المادة ٢٦ منه على أن الأوقاف العامة تعفى من ضرائب العمران التي تستوفيها البلديات.

ويعد إنشاء صندوق إعمار الأوقاف في إيران عام ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م خطوة أسهمت بشكل كبير في عدم اندثار الوقف وخرابه، حيث تم استقطاع ٢٠% من عائدات الوقف لإعماره وصيانته (قسط استهلاك وصيانة)، على أن يتولى الصندوق استثمار هذه النسبة لحين الحاجة لها.

ويمكن القول إن الملامح التشريعية القانونية لنظام الوقف في إيران حاليًا تتمثل في الآتي:

١. اعتبار إدارة شئون الأوقاف من المناصب الشرعية، وعليه فإن المشرف على منظمة الأوقاف يجب أن يكون ممثلاً لولي الفقيه قائد الثورة.

٢. إعطاء الوقف الشخصية الاعتبارية، ويكون المتولي وناظر الوقف حسب اختلاف الحالات وكيلاً عن الوقف[٣٨].

٣. تشرف منظمة الأوقاف على كافة أعمال المتولين والنظار، ولها حق طلب عزل هؤلاء

المتولين بواسطة السلطة القضائية إذا أخلوا بواجباتهم.

٤. تركيز كثير من الصلاحيات في يد المشرف على المنظمة مع مراعاة المقاصد الشرعية ومصلحة الوقف.

٥. لا يحق بيع أو تبديل الأعيان الوقفية إلا للمشرف على المنظمة مع مراعاة الموازين الشرعية ومصلحة الوقف.

٦. يحق لمنظمة الأوقاف تعيين متولٍ على الأوقاف التي ليس لها ناظر بدون مقابل أو بمقابل رمزي؛ حيث يتولى هذا الأمر الآن أكثر من ٩٤ شخصًا.

ثانيًا: التطور المؤسسي والإداري

بعد ثورة الدستور سنة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٦م تم إلحاق الأوقاف بوزارة العدل دون تحديد اختصاصاتها بشكل واضح. وقد صدر أول قانون لوظائف هذه الدائرة في سنة ١٩١١م، مكون من ست مواد نصت على دورها في إدارة الأوقاف، وتحصيل ريعها وإنفاقه، والإشراف على شئون المتولين والنظار.

ومع صدور قانون الأوقاف عام ١٩٣٤م، تم إلحاق الدائرة بوزارة المعارف، وأصبح اسمها وزارة المعارف والأوقاف، ولها كامل الاختصاصات المشار إليها في قانون إنشاء الدائرة في عام١٩١١م.

وفي عام ١٣٦٢هـ/ ١٩٤٩م تم فصل مسئولية الأوقاف عن مسئولية الثقافة في العاصمة والمحافظات، إلا أن دوائر الأوقاف في المحافظات استخدمت كمنفى للعاملين المغضوب عليهم في المعارف[٣٩].

وفي عام ١٩٥٦م تم إلحاق منظمة الأوقاف برئاسة مجلس الوزراء، حيث كان أحد مساعدي رئيس الوزراء يتولى رئاستها[٤٠].

وفي ديسمبر ١٩٦٤م، تم استبدال دائرة الأوقاف العامة بمنظمة الأوقاف بموجب قانون يشتمل على ثمان مواد وتوضيحين.

وفي عام١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م، وبعد فصل وزارة الثقافة والفنون ووزارة التربية والتعليم ومنظمة الأوقاف تمت المصادقة على النظام الداخلي لتأسيس المجلس الأعلى للوقف، والذي صادق عليه مجلس الوزراء في سنة ١٩٦٨م، وهو يحتوي على ٥٩ مادة في سبعة فصول[٤١].

وقد تم الإبقاء على هذا الشكل الإداري حتى بعد الثورة الإسلامية مع تعيين اثنين من علماء الدين من قبل قائد الثورة باعتبارهما ممثلين له.

وفي عام ١٩٨٤م، تمت إعادة النظر في الهيكل الإداري لمنظمة الأوقاف من قبل مجلس الشورى، وأعيد رسم اختصاصات هذه المنظمة التي لم تختلف كثيرًا عن الاختصاصات السابقة، وإن أضيفت عليها بعض الاختصاصات، مثل:

- إدارة الأماكن الدينية التي لم تذكر في حجة الوقف توصية خاصة لإداراتها.
- إدارة شئون المؤسسات الخيرية التي ترأسها الحكومة أو المراجع الدينية.

وبموجب قانون صدر في سنة١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م ذي مادة واحدة؛ فإن جميع الحبوس والنذور والصدقات وكل مال آخر تم تخصيصه بدون إطلاق يعتبر وقفا للمصالح العامة والأمور الخيرية، ويأخذ حكم الأوقاف العامة.

وإذا كانت تلك الحبوس والنذور والصدقات...إلخ، خاصة للمتولي أو المشرف عليها؛ فإنها ستخضع بإذن الولي الفقيه لإدارة ونظارة منظمة الأوقاف والشئون الخيرية[٤٢].

وتضم منظمة الأوقاف والشئون الخيرية حاليًا ١٥ إدارة عامة في العاصمة، و٢٨٥ إدارة عامة في محافظات البلاد، و٢١٥ شعبة في المدن بكادر وظيفي مؤلف من ٢٥٠٠ شخص، ويساعد رئيس المنظمة (ممثل ولي الفقيه) أربعة من المساعدين، هم:

١. مساعد للشئون الوقفية الخيرية.
٢. مساعد لشئون الثقافة.
٣. مساعد لشئون الأماكن المقدسة.
٤. مساعد للشئون الإدارية والمالية.

وطبقًا لإحصاء عام ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، بلغ عدد الأوقاف ٩٢٤١٤ وقفًا يتبعها ما مجموعه ٦٥٩٦٧١ رقبة (الوقف له أكثر من رقبة)، وقد بلغ حجم عائداتها في حدود ٧٧,٤٨٣,٧٣٦,٣٣٨ ريالاً إيرانيًا (كل سبعة آلاف ريال = دولار أمريكي واحد).

ونستطيع أن نقول إن الجانب الوظيفي للأوقاف أيًا كان الكيان المؤسسي لها في إيران (دائرة-منظمة) ، لم يتغير كثيرًا، فالواجبات الوظيفية متشابهة منذ صدور القانون الأول لدائرة الأوقاف ١٣٢٨هـ-١٩١١م، بالرغم من أن الكيان المؤسسي قد بدأ بدائرة ملحقة مرة بوزارة العدل، ثم بوزارة المعارف، ثم بالثقافة مرورًا بمجلس الوزراء، وانتهاء باستقلالها بذاتها في ١٩٨٤م.

ولعل تحديد رئاسة منظمة الأوقاف الخيرية بأحد ممثلي ولي الفقيه ووجود محاكم خاصة لقضايا الأوقاف يدل على أهمية هذه المنظمة لدى رجال الدين بعد الثورة، وتعتبر منظمة الأوقاف من المنظمات التي جرى استعادتها لحظيرة مؤسسة رجال الدين بعد أن كانت لفترات طويلة تحت سلطة الدولة.

ومن البرامج المهمة لمنظمة الأوقاف برنامج التعرف على الأوقاف غير المعلومة، وقد بدأ تطبيقه في ١٩٩٣م في جميع المحافظات، واستطاع حتى عام ١٩٩٩م اكتشاف ٧٥٦٩ رقبة وقفية[٤٣]. ومازال العمل مستمرًا لحصر واسترداد ممتلكات الأوقاف المجهولة والضائعة.

ويمثل استخدام الحاسب الآلي والكمبيوتر أبرز نقاط التطوير الإداري في منظمة الأوقاف؛ لما لهذا الاستخدام من أثر في حسن وسرعة ودقة تسيير العمل، وقد تبنت مشروعًا كبيرًا وأنجزت منه خطوات ملموسة لتحقيق هذا التطوير.

ثالثًا: الفاعلية الوظيفية لنظام الوقف

ارتبطت فاعلية المؤسسة الوقفية في إيران بجملة من الأبعاد لعل من أهمها الآتي:

- ثقة الجمهور العام بمفهوم الوقف وبالمؤسسة التي ترعاه، وارتبط ذلك بطبيعة الحال بحسن أداء المؤسسة من جهة، وبالبنية الاجتماعية المحيطة بها من ناحية أخرى.

- مرونة الإطار التشريعي العام وقانون الوقف بشكل خاص، وكذا اللوائح والنظم الداخلية المنظمة لعمل مؤسسة الأوقاف، وقد زادت هذه المرونة بشكل واضح بعد ثورة ١٩٧٩م.

- طبيعة علاقة الدولة بالمجتمع ومؤسساتها غير الرسمية (منظمات المجتمع المدني) ودرجة تدخل الدولة في الأنشطة الخدمية العامة، فالعلاقة ما بين فاعلية الوقف الوظيفية وحجم تدخل الدولة في الأنشطة الخدمية علاقة عكسية، بافتراض أن العلاقة بين الوقف والدولة علاقة تكامل وتعاون وليست تنافسية، وهناك مساحة للعمل المشترك بين الدولة والمجتمع تضيق وتتسع بطغيان أحدهما على الآخر، وقد اتسعت هذه المساحة المشتركة أيضًا في عهد الثورة مقارنة بالعهد السابق.

فمرحلة ما قبل الثورة كانت مرحلة تدخل واستغلال لأعيان الوقف وتغيير لإرادة الوقف، وقد شهدت تلك المرحلة تجاوزات كثيرة أثرت سلبيًا على الأداء الوظيفي للوقف في المجتمع.

ولعل أبرز ما يمكن أن يوضح جانب الفاعلية الوظيفية للوقف في هذا السياق هو محاور عمل منظمة الأوقاف والأعمال الخيرية وتحديد هيكلها القطاعي حاليًا، فقطاع الشئون الوقفية والخيرية

قطاع مهم يتمثل دوره في الرقابة على حسن إدارة الأوقاف والاعتناء بالأعيان الوقفية؛ لتكون معلمًا يدعو الناس للاستفادة منه للاستئجار أو الإيقاف، وكذلك السعي لتبصير الواقفين الجدد باحتياجات المجتمع المراد الإيقاف له والتبرع لصالحه. ومن خلال الاطلاع على بنود الصرف لسنة ١٩٩٨م[٤٤]، نجد أن أغلب المصارف يذهب للأمور الدينية - وبالذات ما له علاقة بالمذهب - ومن بين سبعة مصارف محددة نجد أن مصرفًا واحدًا تم تخصيصه بشكل متواضع على الخدمات الصحية فمن إجمالي مبلغ يساوي ٢٦ مليار ريال، تم صرف أقل من مليار على الصحة، والباقي على الأنشطة القرآنية والمدارس الدينية ونشر المعارف الإسلامية والمعوقين والمحرومين (٣ مليار ريال ايراني).

أما في الشئون الثقافية فإن منظمة الأوقاف تقوم بتنفيذ عدد من المشاريع التي تسهم في رفع الوعي الديني، مثل: إنشاء مطبعة كبيرة للقرآن الكريم، وطباعة الكتب الدينية، وهناك ثلاثة إصدارات أخرى تابعة لمنظمة الأوقاف، هي:

- مجلة تراث الوقف (ميراث جاويدان)، وهي فصلية.
- مجلة ياران وتعنى بتعريف الأطفال واليافعين بثقافة الوقف والعلوم القرآنية، وهي شهرية.
- مجلة ترجمان الوحي، وهي متخصصة في مجالات الترجمة القرآنية والتفسير. وهي نصف سنوية تصدر بثلاث لغات فارسية وعربية وإنجليزية.

ومن أبرز الأنشطة الثقافية التعليمية إنشاء كلية العلوم القرآنية سنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، وهي تمنح شهادة الدبلوم، ولها فروع في بعض المحافظات. وهناك أنشطة أخرى، مثل: المسابقات القرآنية الدولية، إلى جانب الاهتمام بالدعوة خارج إيران وإنشاء قسم للدعاة والمبلغين.

وتمثل الأنشطة الاستثمارية جانبًا مهمًا من عمل منظمة الأوقاف، وإن كانت تجربتها في هذا الميدان لا تزال متواضعة بعض الشيء: مثل: مؤسسة سوزان للزراعة وتربية المواشي في مدينة مشهد التي أنشئت في ١٩٨٧م، وشركة البلاط التي أنشئت عام ١٩٨٦م.

ومن الوظائف الخدمية إنشاء مكتب الخدمات الخيرية الصحية والعلاجية في عام ١٩٨٧، وقد استطاع هذا المكتب بناء وتشغيل ١٩٣ مستوصفًا ومستشفى في مختلف مناطق إيران، وهناك ١٨ ملجأ ودار أيتام وقفية وتخصص ٥٦ موقعًا وقفيًا للاستخدامات الرياضية وضعت تحت تصرف منظمة التربية البدنية.

وتسعى منظمة الأوقاف إلى إعادة الاهتمام بموضوع الوقف لدى القطاعات الشعبية الواسعة من المجتمع الإيراني، وقد خصصت يوم السابع والعشرين من شهر صفر كل عام للاحتفال "بيوم الوقف" في أنحاء الجمهورية الإيرانية، وفي هذا اليوم تقوم بتنفيذ حملة؛ إعلامية واسعة للتعريف بالوقف وبالأعمال الخيرية التي يقدمها للمجتمع.

الأوقاف في دولة الكويت

أولاً: الإصلاح التشريعي القانوني

بالرغم من أن دولة الكويت تنفرد عن جاراتها من دول مجلس التعاون لدول الخليج العربي (السعودية-البحرين-قطر-الإمارات-عُمان) بوجود دستور منذ سنة (١٩٣٨م)، وبالرغم من وجود برلمان منتخب، وأن أحد أهم مهامه التشريع، إلا أن قانون الأوقاف لم يحظ بالاهتمام الكافي حتى الآن، فالتشريع المنظم لعمل الأوقاف في الكويت إلى اليوم هو أمر أميري صادر في ٥ أبريل ١٩٥١م، ومكون من عشر مواد تتحدث المادة الأولى عن اعتمادات أوراق القضاة السابقين. وتتحدث المادة الثانية عن نفاذ الوقف الخيري، ولو مات واقفه قبل الحوز، والمادة الثالثة تشير إلى أنه إذا كان الوقف على الخيرات، ولكن جعله الواقف على شخص أو على يد شخص أو نحو ذلك فيعتبر خيريًا وتكون كلمة "على" تعني الناظر وليس الموقوف عليهم، أما المادة الرابعة فتتحدث عن الاستبدال، والسابعة عن جواز رجوع الواقف وحقه في تغيير شروطه إلا إذا كان الأمر متعلقا بالمساجد، والمادة الثامنة تحدد أيلولة الوقف إذا تهدم أو قلت غلته، بأن يذهب للواقف إذا كان حيًا أو لورثته بعد مماته. والمادة التاسعة تتحدث عن أحكام انقطاع الوقف.

ولا زال هذا الأمر الأميري ساري المفعول، ويحتكم إليه في قضايا الأوقاف. وهنا تجدر الإشارة إلى أنه قد صدرت أحكام قانونية كثيرة ذات علاقة بالوقف، وأنها قد شكلت في مجملها ضوابط وسوابق يُرجع إليها عند التقاضي في شئون الأوقاف. كما أن الأمانة العامة للأوقاف بعد إنشائها في نوفمبر ١٩٩٣م، بدأت بالسعي لإعداد مشروع قانون جديد للأوقاف يراعي المستجدات، وقد اكتملت مسودة القانون في سنة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، وتم عرضه للحوار والنقاش - مرة كل سنة تقريبًا - وكان آخرها في نوفمبر ٢٠٠٠م، سعيًا لاستكمال بنوده؛ لتكون معبرة بحق عن الطموحات التطويرية التي صاحبت إنشاء الأمانة العامة للأوقاف كمؤسسة رائدة لتطوير سنة الوقف وتفعيل دورها في المجتمع.

لذا وحتى يصدر قانون الوقف بشكله النهائي الرسمي نستطيع أن نقول إن الكويت تفتقر لقانون متطور ينظم عمل الأوقاف، بالرغم من وجود تجربة عملية ثرية تعتبر متميزة في ممارستها التطبيقية على أرض الواقع.

ثانيًا: الإصلاح المؤسسي الإداري

مر التطور الذي حصل في الجانب المؤسسي للأوقاف في دولة الكويت بعدة مراحل، ويمكننا تقسيمها في الآتي:

١. مرحلة الإدارة الأهلية (١٩٢١-١٩٤٨م)

وتمثل هذه الفترة بداية التفكير بإنشاء بعض الدوائر الحكومية، مثل: الأمن والدفاع والجمارك والبلدية والأوقاف. وبالرغم من إنشاء دائرة الأوقاف في تلك الفترة إلا أن دور الأهالي لم يتقلص، بل سار بشكل متواز مع هذه الإدارة الحكومية الجديدة ـ آنذاك ـ . ولا تذكر المصادر أي دور لدائرة الأوقاف في تلك الفترة، ويبدو أنه كان محدودًا للغاية.

٢. مرحلة الإدارة الحكومية (١٩٤٨-١٩٦٠)

في عام ١٩٤٩م بدأ العمل على توسيع دائرة الأوقاف وإضافة بعض الصلاحيات لها، وكان إنشاء أول مجلس لشئون الأوقاف في ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م ـ برئاسة الشيخ عبد الله الجابر الصباح ـ هو أول خطوات التطوير المؤسسي، فقد تشكل هذا المجلس من الأهالي، وتولى موظف حكومي إدارة الدائرة ، وكان في ذلك الوقت هو الأستاذ عبد الله عبد الرحمن العسوسي، وكان مقر الدائرة في مبنى المحاكم القديمة قرب ساحة الصفاة.

وأعيد تشكيل المجلس أربع مرات ١٩٤٩م و ١٩٥١م و ١٩٥٦م و١٩٥٧م. وبدأت الدائرة في تلك الفترة تمد إشرافها إلى المساجد التي كانت بيد الأئمة والمؤذنين، ولاقت اعتراضًا منهم في البداية، ولكن بعد التحاور وبيان أهمية إشراف الدولة على المساجد؛ من أجل ترميمها وصيانتها اقتنع الكثيرون، وبدأوا طواعية بتسليم المساجد للدائرة، التي بدأت بدورها في وضع جدول الرواتب للأئمة والمؤذنين، وقامت بترميم بعض المساجد، وكان ذلك إيذانًا بعهد جديد ازداد فيه الدور الحكومي وتقلص فيه الدور الأهلي في مختلف القطاعات ومنها قطاع الأوقاف.

٣. مرحلة الوزارة (١٩٦٢-١٩٩٠)

مع إعلان استقلال البلاد في يونيو ١٩٦١م بدأ السعي لتشكيل ملامح الدولة، والسعي لتحويل بعض الدوائر الحكومية لوزارات، ومنها دائرة الأوقاف العامة التي تحولت في ٧ يناير ١٩٦٢م لوزارة الأوقاف، وأصبح لها هذا الاسم حتى ١٩٦٥/١٠/٢٥م، حيث أضيفت إليها "الشئون الإسلامية" لتصبح "وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية"، وأسندت الأوقاف كإدارة إلى الوكيل المساعد للشئون المالية والإدارية، وبذلك أصبحت جزءًا بسيطًا بعد أن كانت هي الأساس، وأصبح أمر الأوقاف يذكر باعتبارها أحد مصادر الصرف على أنشطة الوزارة مع وجود الميزانية الحكومية، حتى أن الريع لم يكن يصرف كاملاً، وكان يتراكم بصورة كبيرة، وخاصة بعد أن زادت إيرادات الدولة من النفط خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين.

٤. مرحلة الأمانة العامة للأوقاف (نوفمبر ١٩٩٣)

في ١٣ نوفمبر ١٩٩٣م/ ١٤١٣هـ صدر مرسوم أميري برقم ٢٥٧ يقضي بإنشاء الأمانة العامة للأوقاف. ويتكون هذا المرسوم من ثلاث عشرة مادة. نصت المادة الأولى على نقل اختصاص وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في مجال الأوقاف للأمانة العامة للأوقاف، أما المادة الثانية فتناولت اختصاص الأمانة في الدعوة للوقف والقيام بكل ما يتعلق بشئونه من إدارة الأموال واستثمارها وصرف ريعها، وتحدثت المادة الثالثة عن تولي الأمانة لاختصاصاتها على الوقف وإدارة واستثمار أموال الأوقاف الخيرية والذرية، ومنها أوقاف المساجد والأوقاف التي ليس لها ناظر أو اشترط ناظرها إسناد النظارة إلى الوزارة، كما أن الأمانة تتولى النظر على الأوقاف خلال فترة حلها أو سحب يد الناظر عنها. أما المادة الرابعة فقد نصت على سبل استثمار الأوقاف من تأسيس للشركات وتملك للعقارات ... إلخ، والمادة الخامسة تحدثت عن تشكيل مجلس شئون الأوقاف، وتناولت المواد من السادسة إلى الثامنة اختصاصات هذا المجلس والسلطة العليا المشرفة على شئون الأوقاف واقتراح السياسة العامة له واعتماد تنظيمه ولوائحه الداخلية، ودورية اجتماعه (أربع مرات كل سنة)، وطريقة التصويت داخله، وأخذ القرارات بالأغلبية، وعمل سجل خاص ومحاضر. أما المادة التاسعة فنصت على تولي الأمين العام الإدارة التنفيذية في الأمانة العامة للأوقاف ويساعده نواب له، ونصت المادة العاشرة على تشكيل لجان مجلس شئون الأوقاف، وهي: اللجنة الشرعية، ولجنة استثمار الموارد الوقفية، ولجنة المشاريع الوقفية، أما المادة الحادية عشر فتحدثت عن وجوب وجود حساب لكل وقف من الأوقاف تسجل فيه إيراداته ومصروفاته، مع عمل حساب ختامي إجمالي لإيرادات ومصروفات جميع الأوقاف[٤٤].

ويمثل إنشاء الأمانة العامة للأوقاف نقلة نوعية للأوقاف في الكويت من حيث الشكل المؤسسي؛ باعتبارها جهة تتحمل قدرًا أكبر من الاستقلالية (الأمانة العامة للأوقاف ليست مؤسسة مستقلة حسب التصنيف القانوني والمالي للمؤسسات المستقلة في الكويت) الأمر الذي ساعدها على صياغة مجموعة من النظم واللوائح الداخلية التي تحمي بنيتها المؤسسية داخليًا من أي تدخل مباشر وبشكل نسبي (مع إمكانية حدوث مثل هذا التداخل من قبل وزير الأوقاف باعتباره رئيس مجلس شئون الأوقاف) ، وفي الوقت نفسه تلتزم الأمانة بالقوانين التي تصدرها مؤسسات الدولة المختلفة باعتبارها مؤسسة حكومية.

وفي شهر يوليو سنة ١٩٩٤م كانت البداية الفعلية للأمانة العامة للأوقاف، حيث شرعت في ممارسة دورها بعد أن جرى تعيين الأمين العام للأمانة، ونائبين له أحدهما لشئون الاستثمار والآخر

للشئون الوقفية (الصرف)، وأضيف إليها بعد ذلك نائب ثالث للشئون العلمية والعلاقات الخارجية، وقد اعتبرت سنة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤ سنة الأساس التي يقاس عليها لاحقا في جميع الأعمال.

وللتعرف على تجربة الأمانة العامة للأوقاف نرى أن نقسم هذه التجربة - المستمرة - إلى عدة محاور، سعيًا للوقوف على أعماقها بشيء من التفصيل والبيان، وهذه المحاور هي:

أولاً: صرف الريع

تمثل كفاءة صرف ريع الأوقاف لأية مؤسسة وقفية عمودها الفقري ومعيارًا أساسيًا من معايير نجاحها؛ باعتبار أن الريع الناتج هو ثمرة جهد للاستثمار والإدارة الناجحة، فالعلاقة طردية بين النجاح من جهة، وقيمة عوائد الاستثمار من جهة أخرى.

وقد سعت الأمانة العامة للأوقاف في بداية نشأتها لوضع مجموعة من السياسات في هذا المجال أهمها:

- إشراك مؤسسات المجتمع المدني ذات العلاقة بأوجه صرف الريع؛ باعتبار أن عملية الصرف مسئولية جماعية.

- إشراك ممثلين للأهالي في عملية الصرف؛ باعتبارهم أصحاب مصلحة فيه، ولأن الوقف عمل أهلي في تكوينه الأساسي.

- ترسيخ المؤسسية في عملية الصرف والابتعاد عن القرارات الفردية نهائيًا.

- توزيع الريع بشكل يراعي مقاصد وشروط الواقفين، ويحقق رسالة الوقف في تنمية المجتمع من جميع جوانبه.

- اتباع أكثر من طريقة - أو قناة - لتوزيع الريع، وخلق آليات تكفل حسن التوزيع (توزيع مخاطر الصرف).

بعد وضع هذه السياسات بدأ التفكير في قنوات وآليات صرف الريع التي تراعيها وتلتزم بها، وجرى تطوير عدد من الصيغ كآليات لصرف الريع، وهي:

١) الصناديق الوقفية

جرى العرف على أن يكون الصندوق (Fund) أحد أدوات الاستثمار في السوق الاستثماري، ولكن الأمانة العامة للأوقاف أخذت "الاسم" وغيرت الاستعمال، فأصبح الصندوق الوقفي أحد قنوات الصرف، وهو قالب تنظيمي داخل الهيكل المؤسسي للأمانة، يتمتع باستقلالية معقولة ضمن الأطر والنظم واللوائح العامة المنظمة لعمل الأمانة، وضمن قوانين الدولة ذات العلاقة. وللتعرف

أكثر على هذا القالب التنظيمي الجديد وغير الموجود في أية مؤسسة وقفية أخرى، سنعرض لمكوناته من خلال الآتي:

١-١ مجلس الإدارة: لكل صندوق وقفي مجلس إدارة، كل أعضائه من خارج الأمانة العامة للأوقاف، عدا مدير الصندوق. ويرأس المجلس أحد الوزراء السابقين من أصحاب الاختصاص، أما أعضاء المجلس فيمثلون منظمات المجتمع المدني وبعض الجهات الحكومية ذات العلاقة، كما يمثلون الأهالي، وله مطلق الصلاحية في صرف ريع الأوقاف التي تخصصها له الأمانة، أو يقوم هو بجمعها، وهو الجهة العليا المشرفة على أعمال الصندوق.

١-٢ أهداف الصندوق: لكل صندوق -كل حسب اختصاصه- ثلاثة أهداف: الأول يمثل صرف ريع الأوقاف المخصصة وفق الأهداف المرسومة له في قرار إنشائه، والثاني جمع الأوقاف والتبرعات لتوفير مصادر ريع للإنفاق على أغراض وأهداف الصندوق، والثالث القيام بدور التنسيق بين مؤسسات المجتمع المدني والأجهزة الحكومية والأهالي في مجال عمل الصندوق وخلق أرضية مشتركة للعمل.

١-٣ الإدارة التنفيذية: يتولى مدير يعينه الأمين العام للأمانة العامة للأوقاف - بالتشاور مع مجلس الإدارة - جميع الأعمال التنفيذية ويكون موظفا على كادر الأمانة.

١-٤ موارد الصناديق المالية: هي ما تخصصه الأمانة من ريع الأوقاف ذات العلاقة بعمل الصندوق، وريع ما يجمعه الصندوق من تبرعات وأوقاف، والرسوم التي تحصل عليها من بعض مشاريعها.

١-٥ النظام اللائحي للصناديق: هناك وثيقة النظام العام، وهذه الوثيقة، تتكون من اثنتين وثلاثين مادة، تتناول جميع أعمال الصناديق، وهناك نظم مالية وإدارية خاصة بعمل الصناديق، وأهمها: "اللوائح الإدارية" للأمانة صادرة في طبعة عن الأمانة سنة ١٩٩٦، والنظام العام للصناديق الوقفية ولائحته التنفيذية (١٩٩٦)، والنظام العام للمشاريع الوقفية (١٩٩٦).

وبالنظر في تجربة الصناديق الوقفية بالأمانة العامة للأوقاف نلاحظ المؤشرات الآتي:

= أنها تمثل جميع ألوان الطيف السياسي والاجتماعي والمذهبي في دولة الكويت، وقد كانت عملية اختيار الأعضاء أصعب مراحل تكوين الصندوق، بل كانت عنق الزجاجة الذي مرت منه التجربة بهدوء مبتعدة عن آليات التصنيف والاستقطاب السياسي المولع بها المجتمع الكويتي.

= نجحت الصناديق نسبياً في تكوين ما يمكن أن نطلق عليه القطاع الرابع. فإذا كان القطاع الأول هو الحكومة، والثاني هو الخاص، والثالث مؤسسة المجتمع المدني والمنظمات غير الحكومية

(NGO's)، فقد نجحت تجربة الصناديق في جمع أصحاب التوجهات الفكرية والأيديولوجية المختلفة على طاولة واحدة أولا، وبشكل مؤسسي مستمر ثانيًا (ليس اجتماعًا مؤقتًا)، وثالثًا وهو الأهم أن هذا يتم تحت شعار إسلامي غير حزبي يمثل جانبًا من تراث الأمة وتاريخها المشرق وهو الوقف.

= هذا إضافة إلى إمكانية استقلال هذه الصناديق لاحقا ككيانات مستقلة عن الأمانة، إذا توافر لها الغطاء القانوني والاكتفاء المالي الذاتي من خلال أوقافها.

٢) المشاريع الوقفية

إذا كان المستثمر، فردًا كان أو مؤسسة، يتبع ما يسمى بتوزيع الاستثمارات لتقليل مخاطرها؛ فقد اتبعت الأمانة في سياستها للصرف هذا المبدأ؛ نظرًا لحداثة تجربة الصناديق بكل مكوناتها، وخشية من تعثرها؛ وبالتالي عدم القدرة على صرف ريع الأوقاف، ومن ثم اتجه التفكير إلى إنشاء قناة أخرى للصرف يكون للأمانة (كأداة تنفيذية) دور أكبر في توجيهها فكانت "المشاريع الوقفية" هي القناة المختارة، وهي شبيه لحد كبير بالصناديق الوقفية، ولكنها تختلف عنها في الآتي:

٢-١ أحيانًا يكون لها لجنة إشراف، وأحيانًا تدار مباشرة من الإدارة التنفيذية للأمانة.

٢-٢ أقل استقلالية وإن كانت لها نظم ولوائح خاصة بها.

٢-٣ نطاق عملها وأهدافها محددة (رعاية طلبة العلم، الطالب المتفوق، رعاية الأيتام ... إلخ).

٢-٤ ميزانيتها أقل بكثير من الصناديق.

٣) لجان التنمية المجتمعية

بالرغم من صدور قرار بإلغاء هذه اللجان - لأسباب لا يتسع المجال لذكرها - إلا أنها كانت تجربة طموحة ومتقدمة في التفكير (لعل هذا أحد أسباب إلغائها)، وكانت عبارة عن إنشاء ما يسمى باللجان الوقفية المجتمعية، بحيث تكون "المنطقة السكنية" هي محور عمل هذه اللجنة. وقد هدفت هذه اللجان إلى الآتي:

- جعل البعد الجغرافي (المنطقة السكنية) مرتكزًا للعمل، وهو ما يطلق عليها في الغرب (Community Foundation).

- السعي لأن تكون المنطقة السكنية نواة التنظيم المجتمعي للبلاد.

- السعي لتغيير بعض القيم السائدة في المجتمع الكويتي وتحويله من مجتمع استهلاكي اتكالي - نسبيًا - على الدولة، إلى مجتمع يهتم بمنطقته السكنية ويسعى لتطويرها والتخطيط لمستقبلها.

- إيجاد جهود مركزية أهلية نسبيًا، تتكون من المختار (العمدة)، ورئيس الجمعية التعاونية، وإمام المسجد الرئيسي في المنطقة؛ لتقوم هذه اللجنة الوقفية بتحديد احتياجات المنطقة ومخاطبة الجهات الحكومية والأهلية للمساهمة في تسييرها.

- يتم منح كل لجنة مبلغًا متواضعًا نسبيًا (٨-١٠ آلاف دينار كويتي) سنويًا، لإدارة أمورها وتحفيز الآخرين على المساهمة معها.

وقد كان الهدف الرئيسي لمشروع التنمية المجتمعية هو الإسهام في دعم الولاء الوطني، وتحويل الشعارات لمشاريع تفيد الوطن وتزرع قيمًا جديدة في نفوس أفراد المجتمع وتدفعهم إلى التفكير الحر والمبادرة الذاتية.

٤) لجنة الوفاء

هي في حقيقتها لجنة للمساعدات المالية للأسر المحتاجة، وسميت بالوفاء؛ لأنها تمثل اعترافا من الناظر (الأمانة العامة للأوقاف) بفضل الواقف الذي أوقف أمواله لصالح الخير العام؛ وذلك بأن يتم الصرف من خيرات هذا الريع على أقاربه المحتاجين. والوفاء كلمة تراعي إحساس المحتاج أكثر من كلمة المساعدات أو الإعانات.

ثانيًا: الاستثمار وتنمية الموارد البشرية

يمثل العائد على الاستثمار أحد أهم معايير كفاءة المؤسسة الاستثمارية وقفية كانت غير وقفية، إلا أن الاستثمارات الوقفية تستلزم بعض الاشتراطات الخاصة التي قد لا تفرض على المؤسسة الاستثمارية التجارية، ومن ذلك:

- الالتزام بالاستثمار المتوافق وغير المتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية.
- البعد عن المخاطر واتباع ما يطلق عليه بالاستثمارات المحافظة Conservative Investments.
- المزج بين السعي للحصول على أقصى عائد مالي والاستثمار في المجالات التنموية التي قد لا تحقق عوائد مدرة (وإن كان هناك من يرى غير ذلك، ويرى التركيز على الاستثمار الذي يدر عائدات مالية مرتفعة لصالح الوقف دون النظر لطبيعة الاستثمارات).
- اختيار الاستثمارات طويلة الأجل نسبيًا نظرًا لديمومة الأعيان الوقفية، واستمرار مصادر صرفها وفق شروط الواقف، والبعد عن المضاربات قصيرة الأمد.

وفي فترة ما قبل الأمانة كان الاستثمار العقاري هو الخط المسيطر في المحفظة الاستثمارية للأوقاف الكويتية؛ إذ كان يشكل أكثر من ٩٠% من إجمالي الأصول، وكانت عوائده رقمًا

شبيهًا بالنسبة لإجمالي العوائد الأخرى. ولم تكن هناك استثمارات مالية سوى في بيت التمويل الكويتي – وهو بنك يدار حسب نظم الشريعة الإسلامية وتمتلك الأمانة العامة للأوقاف نسبة ١٠% من رأس ماله – إلى جانب ما للأوقاف من نسبة بسيطة في بنك فيصل الإسلامي في السودان، وبنك فيصل في بنغلاديش.

ومع إنشاء الأمانة العامة كانت مسألة ترتيب هذه المحفظة من الأولويات الأولى، وفي هذه الشأن تمّ الآتي:

١- **وضع استراتيجية استثمارية واضحة الأهداف، تحددت ضمنها** مجالات الاستثمار على النحو التالي: الاستثمار العقاري لا يزيد عن ٦٥% من إجمالي الأصول، واستثمار مالي لا يزيد عن ٥٠%، وصناعي لا يزيد عن ٢%، وخدمات لا تزيد عن ١٠%.

- التوزيع حسب العملات: [دينار كويتي. النسبة مفتوحة بدون حد أقصى، دولار أمريكي ٣٥%، وعملات أوروبية ١٠%، وعملات آسيوية ٥%، وعملات دول مجلس التعاون الخليجي ٥%، بقية عملات دول الشرق الأوسط ٥%].
- التوزيع الجغرافي: [داخل الكويت بدون حد أقصى، وفي الولايات المتحدة الأمريكية ٣٥%، وأوروبا ١٠% ، وآسيا ٥% ، والخليج ٥% ، والشرق الأوسط ٥%].

٢- أهداف الاستثمار: - المحافظة على الأصول الوقفية - تنمية رءوس الأموال الوقفية - حماية قيمة الأصول الوقفية من التقلبات الاقتصادية - تعظيم القدرة على إدرار الربح - تأكيد نجاح الصيغة الاستثمارية الإسلامية في النشاط الاقتصادي.

٣- السياسات الاستثمارية:

- سياسات عامة للاستثمار، وتشتمل على منافسة القطاع الخاص وتنويع الاستثمارات وأدواتها.
- سياسات خاصة، وتتمثل في تحديد سقف لكل استثمار، واختيار عملة نقدية معينة، وموقع جغرافي محدد.
- سياسات خاصة بالعرض الاستثماري.

ما تم تحقيقه:

- تنويع المحفظة الاستثمارية بين العقار والاستثمارات المالية والاستثمارات الأخرى.
- المساهمة في إنشاء أكثر من ٨٠ مؤسسة مالية وتعليمية وصحية، لا يتسع المجال لذكرها هنا.

- البدء في تكوين الاحتياطات (الاستهلاكية) للأصول العقارية لإعادة بنائها بعد انتهاء عمرها الافتراضي، وهذا لم يكن معمولاً به قبل نشأة الأمانة؛ فالعقار الذي كان ينهدم كان يدمج مع عقارات أخرى، وهكذا كانت الأعيان الوقفية تتقلص. وتمثل الاحتياطات اللازمة لإعادة الإعمار من أبرز الإسهامات الاستثمارية للأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت؛ التي سيكون من شأنها المحافظة على الأعيان الوقفية، مع ضمان استمرارية صرف الريع حسب شروط الوقف.

- الاستعانة ببعض المؤسسات المالية في تمويل إعادة بناء بعض العقارات الوقفية، وأهم هذه المؤسسات"البنك الإسلامي للتنمية في جدة"، وقد أبرمت الأمانة معه عقدًا بقيمة ٨٠ مليون دولار؛ لتمويل عمليات هدم وإعادة بناء عديد من الأعيان الوقفية. وجرى البدء بخطة خمسية في ١٩٩٦م، من المفترض أن تنتهي في ٢٠٠١م، وفي ٢٠٠٢ ستبدأ الخطة الخمسية الثانية.

- إنشاء شركة عقارية متخصصة لإدارة وصيانة عقارات الأوقاف بإسلوب الإدارة الخاصة، بعيدًا عن بيروقراطية الإدارة الحكومية، وتملك الأمانة في هذه الشركة ٤٠%، و ٤٠% تملكها الهيئة العامة لشئون القصر. وقد حققت الشركة قفزة في الإنجازات وخفضًا في المصاريف الإدارية والصيانة للعقارات، وتمثل هذه التجربة تميزًا لاوجود له في باقي المؤسسات الوقفية الرسمية الإسلامية والعربية، وهي تجربة جديرة بالدراسة.

- زيادة نسب إشغال الأعيان الوقفية العقارية، بحيث لم تَعُدْ تقل عن ٩٣% بالرغم من كل التقلبات التي كثيرًا ما تحدث في سوق العقار الكويتي.

- ايجاد موقع للأمانة العامة للأوقاف، والوقف خصوصًا في خريطة النشاط الاقتصادي والمدني في الكويت.

- تحقيق خطوات جيدة في معايير الأداء الاستثماري، وباعتبار سنة ١٩٩٤م هي سنة أساس، فإن مؤشرات هذا الأداء تدل على الآتي:

١. إن إجمالي الإيرادات في ١٩٩٤م كان ٨ مليون د.ك، وفي ٢٠٠٠م بلغ ١٣مليون د.ك.

٢. إن صافي الإيرادات في ١٩٩٤م كان ٥،٥ مليون د.ك، وفي ٢٠٠٠م بلغ ٩،٣ مليون د.ك.

٣. كان رأس المال في ١٩٩٤م هو ٩٣ مليون د.ك، وفي ٢٠٠٠م بلغ ١١٠ مليون د.ك

٤. ارتفع معدل العائدات من ٥،٨% في سنة ١٩٩٤. إلى و٩% في سنة ١٩٩٩م.

٥. كان إجمالي الأصول في ١٩٩٤م هو١٠١ مليون د.ك، وفي ٢٠٠٠م وصل إلى ١٣٣مليون د.ك.

ثالثًا: البناء المؤسسي

إذا كان الاستثمار والصرف جناحي المؤسسة الوقفية، فالبناء المؤسسي هو الإدارة التي تحمل هذين الجناحين اللذين يدفعانها للحركة.

وقد أولت الأمانة العامة للأوقاف البعد المؤسسي عناية كبيرة، وذلك من خلال وضع استراتيجية عامة ابتداء من ١٩٩٧م، حتى ٢٠٠٥م؛ سعيًا لرسم الإطار العام لعمل الأمانة كمؤسسة وقفية من جميع النواحي، وبعيدًا عن الإدارة الفردية المتغيرة بتغير الأفراد، والتي كثيرًا ما تكون عرضة للانتكاس.

ومن خلال استعراض عناصر تلك الاستراتيجية يمكننا معرفة الملامح العامة للبناء المؤسسي للأمانة، وذلك على النحو الآتي:

. الرؤية: وهي الصورة التي تريد المؤسسة أن يراها الآخرون عليها. وتسعى الأمانة لتكون مؤسسة رائدة متميزة للإسهام في النهوض بالمجتمع الكويتي من خلال تفعيل نظام الوقف.

. الرسالة: وهي المهمة التي ترى الأمانة أنها مطالبة بإنجازها، وتتمثل في مجموعة من الغايات والأهداف الاستراتيجية، ولكل غاية هدف أو أكثر تسعى لتحقيقه في ضوء حزمة من السياسات العامة: وهي الأطر والمرجعيات التي تحكم عمل المؤسسة.

أما بالنسبة للهيكل التنظيمي فقد سعت الأمانة لإيجاد هيكل تنظيمي مرن ومنضبط في الوقت نفسه، ليقوم بالأعباء الملقاة عليه، وما يميز هيكلها هو:

- قلة المستويات الإدارية والإشرافية.
- قلة المواقع الوظيفية والبعد عن الأخطبوطية التي تميز هياكل المؤسسات الحكومية.
- السعي للتكيف مع النظم الحكومية التي تلتزم بها الأمانة، ومع النظم الداخلية التي تضعها هي.
- التركيز على كل قطاعات العمل كـ(الاستثمار-الصرف-الخدمات والدعم).
- التقليل من أعداد الموظفين قدر الإمكان، والتركيز على الكيف بدل الكم.
- وضع الوصف الوظيفي وواجبات عمل كل موظف بشكل محدد ودقيق.
- التقليل من حجم الدورة المستندية للعمل أفقيًا ورأسيًا.

رابعًا: خصائص التجربة الوقفية الكويتية

نظرًا لحداثة التجربة الكويتية في مجال الإصلاح المؤسسي للأوقاف فإنه يصعب تقييم فاعليتها الوظيفية في المجتمع، وخاصة أنه لم تمض عليها سوى بضع سنوات، ومع ذلك يمكن القول:أن هذه الفاعلية قد شهدت تحسنًا ملحوظًا منذ نشأة الأمانة العامة للأوقاف في سنة ١٩٩٣، وبشكل إجمالي يمكن القول: أن أهم سمات هذه التجربة هو الآتي:

١. كثافة الإنجاز المؤسسي.

٢. الاستجابة المرنة لمتغيرات الواقع.

٣. الموازنة بين الأصالة والتجديد.

٤. استيعاب النظام المؤسسي للعاملين، مع التركيز على الأبعاد المؤسسية، وليس على الأشكال المؤسسية.

٥. التأهيل العلمي والتركيز على الاحتراف التخصصي للكوادر العاملة بالأمانة.

٦. ترسيخ قيم التضامن والتعاون ودعم المجال المشترك بين المجتمع والدولة.

خاتمة

يظهر من النماذج الأربعة التي تناولناها أن ثمة عددًا من المشاكل التي تعاني منها الأوقاف في عالمنا الإسلامي، بعضها يرجع إلى قلة الاهتمام بها في مراحل تاريخية سابقة، وبعضها الآخر يرجع إلى أسباب قانونية وإدارية واقتصادية.

١- والمحصلة النهائية لهذه المشاكل هي تدني فاعلية نظام الوقف في الواقع الراهن للمجتمعات الإسلامية. وبالرغم من التباين الملحوظ بين كل حالة من الحالات الأربع عن الأوقاف في مصر والمغرب وإيران والكويت، إلا أن ما يقال عنها في جملتها ينطبق بدرجة أو بأخرى على بقية بلدان العالم الإسلامي فيما يتعلق بأوضاع الوقف فيها، ويمكن التأكيد في هذه الحالة على أن أهم المشاكل التي يعاني منها نظام الوقف في عالمنا الإسلامي تتمثل في الآتي: جمود الأطر القانونية والإدارية المنظمة للأوقاف في معظم بلدان العالم الإسلامي، ووقوفها عند فترات سابقة تجاوزتها التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها هذه البلدان، ومن ثم أضحت تلك الأطر تمثل عقبة في سبيل إحياء دور الأوقاف، وبات من الضروري تعديلها أو تغييرها على نحو يستجيب لمتطلبات الواقع.

٢- قصور أساليب استثمار الممتلكات الموقوفة، وتركزها في المجال العقاري بصفة أساسية؛ الأمر الذي يفوت على الأوقاف كثيرًا من الفرص الاستثمارية التي تعود بالنفع على الأعيان الموقوفة من ناحية، وعلى المصارف المخصصة لها من ناحية أخرى، إلى جانب مشكلة ضياع كثير من الممتلكات الموقوفة والاستيلاء عليها في فترات سابقة، وعدم رجوعها إلى الوقف حتى الآن.

٣- شيوع صورة نمطية سلبية عن الأوقاف في الوعي الاجتماعي العام، ولدى النخب المثقفة وقادة الرأي وصناع القرار بوجه خاص، وهذه الصورة تختزل الأوقاف في إطار "ديني" ضيق، وتنفي أية صلة لها أو دور في مجالات الحياة الأخرى، وتلصق بها كثيرًا من الأوصاف السلبية، وتصورها على أنها [مال سايب] وعنوان للتخلف والإهمال. ومثل هذه الانطباعات تشكل عقبة في مواجهة أية جهود تسعى لإصلاح الأوقاف أو النهوض بها.

٤- غياب التخطيط العلمي المنظم لقطاع الأوقاف – في معظم البلدان- وتسييره بطريقة تقليدية، دون اهتمام بتوفير الكفاءات الوظيفية المؤهلة لوضع الخطط ومتابعتها وتطويرها. بل إننا نلاحظ في كثير من الحالات عدم وجود مؤسسات أو هيئات متخصصة ومستقلة لإدارة الأوقاف وتنميتها واستثمارها بكفاءة، وصرف ريعها في مصارفها الشرعية. والأمر لا يزال متروكًا للجهود الفردية غير المنظمة في تلك الحالات.

وبالرغم مما سبق فإن أنظمة الأوقاف في عالمنا الإسلامي لا تزال على قيد الحياة، ولا تزال قابلة للبقاء والعطاء، ويمكن تطويرها وفق أحدث الأساليب والنظم الإدارية؛ وذلك باعتماد مبادئ

الشفافية والمحاسبة، والرقابة، والتخطيط العلمي، وإشراك المؤسسات الأهلية في ذلك، وإعطاء قدر أكبر من "الاستقلالية" للمؤسسات الأهلية وتحريرها من مشكلات الروتين الحكومي وربطها بالوقف، وإعادة هيكلتها في صيغ جديدة تتلاءم مع متغيرات الحياة الاجتماعية، وكل هذه الإصلاحات ـ وغيرها ـ تتطلب ضرورة إعادة النظر في الأطر القانونية المنظمة للأوقاف في الوقت الراهن، مع بذل كثير من الجهود العلمية والإعلامية لإعادة الاعتبار لنظام الوقف وتجديد ثقة المجتمع فيه، وهذا هو التحدي الكبير الذي يتطلب بذل كثير من الجهد العلمي والعملي معًا. وثمة محاولات جادة تشهدها بعض الدول الإسلامية في هذا السياق، وفي مقدمتها تجربة الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت التي بدأت منذ سنة١٩٩٣، وحققت إنجازات ملموسة، وبخاصة في مجال إعادة الثقة لدى المجتمع والدولة في نظام الوقف، باعتباره مجالاً مشتركًا بينهما.

<u>الهوامش والإحالات المرجعية</u>

١- انظر محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص٧.
٢- انظر إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر، ص٣١٩.
٣- انظر قوانين الوقف: المذكرة التفسيرية لمشروع قانون أحكام الوقف، ص١٨.
٤- انظر محمد أحمد فرج السنهوري: قانون الوقف، ج١: ص٣٨.
٥- انظر إبراهيم غانم: مرجع سابق، ص٤٤٧.
٦- انظر قوانين الوقف...، : ص٦٤ و ٦٥.
٧- انظر ندوة الوقف، القاهرة :٢٠٠٠
٨- انظر إبراهيم غانم: مرجع سابق. ص٤١١
٩- أصدرتها وزارة الأوقاف المصرية في طبعة خاصة :١٩٤٦.
١٠- انظر قوانين الوقف: مرجع سابق، ص٩٤، ص٩٦-٩٨.
١١- انظر المرجع السابق، ص١٧١.
١٢- انظر المرجع السابق، ص٢٣٢-٢٣٤.
١٣- انظر إبراهيم غانم: مرجع سابق. ص٤٩٨.
١٤- انظر قوانين الوقف والحكر، ص٣١.
١٥- انظر وزارة الأوقاف بين الماضي والحاضر، ص١٠٨ و (إبراهيم البيومي غانم: ص٤٩٣). و (تقرير الحالة الدينية في مصر (١٩٩٥)، ص٧١).
١٦- انظر وزارة الأوقاف بين الماضي ...، ص١١، ١٠٩، ١١٠.
١٧- انظر محمد المكي الناصري: الأحباس في المملكة المغربية، ص١٨.
١٨- انظر محمد المكي الناصري: مرجع سابق، ص٢٣.
١٩- انظر الدرويش عبد العزيز، عرض التجربة الوقفية بالمغرب: ص٧.
٢٠- انظر الجريدة الرسمية [المغرب] عدد ٢٠، ١٧ شوال ١٣٣١هـ/١٩/٩/١٩١٢م.
٢١- انظر عبد الستار الخويلدي: دراسة مقارنة لقوانين الوقف في دول المغرب العربي، ص٨، ص٩.
٢٢- انظر السعيد بوركبة: الوقف الإسلامي ودوره في الحياة الاجتماعية في المغرب، ص١٨٩.
٢٣- انظر الدرويش عبد العزيز: مرجع سابق، ص٦.
٢٤- انظر محمد المكي الناصري: مرجع سابق، ص ١٩.
٢٥- انظر المرجع السابق، ص٢٦-٢٧.

٢٦- انظر المرجع السابق، ص٣٥-٧٧.
٢٧- انظر الدرويش عبد العزيز: مرجع سابق، ص ١٢.
٢٨- انظر السعيد بوركبة: ص٥٥-ص٦٢.
٢٩- انظر المرجع السبق، ص٩٢.
٣٠- انظر محمد زنيبر: الحبس كمظهر من مظاهر السياسة الاجتماعية في تاريخ المغرب، ص٢٠١، ص٢١٠.
٣١- انظر يراجع في ذلك: مجموعة قوانين أوقاف، ص١٠٧.
٣٢- انظر حسين أميديتي: مجمع الربع الرشيدي في تبريز...، ص٢٢-ص٢٣.
٣٣- انظر المرجع السابق، ص٢٥.
٣٤- انظر المرجع السابق، ص ٢٨.
٣٥- انظر محمد علي نظام زاده: تجارب ومنجزات العمل الوقفي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ص٧.
٣٦- انظر المرجع السابق، ص ٦.
٣٧- انظر المرجع السابق، ص٨.
٣٨- انظر مادة ٣ من قانون الأوقاف.
٣٩- انظر حسين أميديتي: مرجع سابق، ص ٢٣.
٤٠- انظر محمد علي نظام زاده: مرجع سابق، ص٣.
٤١- انظر حسين أميديتي: مرجع سابق، ص ٢٤.
٤٢- انظر محمد علي نظام زاده: مرجع سابق، ص١٣.
٤٣- انظر المرجع السابق، ص١٤
٤٤- انظر المرجع السابق، ص٤.
٤٥- انظر الأمانة العامة للأوقاف، مرسوم رقم ٢٥٧ لسنة ١٩٩٣- بدون تاريخ نشر.

قائمة المصادر

أولاً: مصادر عامة :

١. محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف (ط٢، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧١).
٢. ندوة الوقف، نظمتها الجمعية الخيرية الإسلامية، ١٥ ذي القعدة ١٤٢٠هـ الموافق ٢١ فبراير ٢٠٠٠م (القاهرة، ٢٠٠٠).

ثانياً: مصادر عن حالة الوقف في مصر

١. إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨).
٢. تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٦).
٣. قوانين الوقف والحكر والقرارات التنفيذية،(القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٩٣) .
٤. قوانين الوقف والقوانين المتعلقة بها،(القاهرة: مطبعة وزارة الأوقاف، ١٩٧٢م) .
٥. محمد أحمد فرج السنهوري، مجموعة القوانين المصرية المختارة من الفقه الإسلامي، ج٣: في قانون الوقف،(القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٩) .

ثالثاً: مصادر عن حالة الوقف في المغرب

١. الجريدة الرسمية [المغرب]،(ع٢٠، ١٧ شوال ١٣٣١هـ/ ١٩١٣/٩/١٩م).
٢. الجريدة الرسمية [المغرب]،(ع٤٢٣٦، ٢٢رجب١٤١٤هـ/٥يناير ١٩٩٤م).
٣. الدرويش عبد العزيز، عرض التجربة الوقفية بالمملكة المغربية (الرباط: ندوة التجارب الوقفية، الأمانة العامة للأوقاف، بالتعاون مع وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمغرب، ١٩٩٩م).
٤. السعيد بوركبة، الوقف الإسلامي ودوره في الحياة الاجتماعية في المغرب، (بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٣).
٥. عبد الستار الخويلدي: دراسة مقارنة لقوانين الوقف في دول المغرب العربي،(الرباط: ندوة التجارب الوقفية، ١٩٩٩م).

٦. محمد زنيبر،الحبس كمظهر من مظاهر السياسة الاجتماعية في تاريخ المغرب، (بغداد: معهد الدراسات العربية،١٩٨٣).
٧. محمد المكي الناصري، الأحباس الإسلامية في المملكة المغربية، (الرباط: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٩٢م) .

رابعا: مصادر عن حالة الوقف في إيران

١. حسين أميدياني، مجمع الربع الرشيدي في تبريز: تجربة مؤسسية رائدة في مجال الوقف (طهران: المديرية الثقافية لمنظمة الأوقاف والشئون الخيرية، ١٩٩٩م)
٢. محمد علي نظام زاده، تجارب ومنجزات العمل الوقفي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، (طهران: المديرية الثقافية لمنظمة الأوقاف والشئون الخيرية، ١٩٩٩م).

خامسا: مصادر عن حالة الوقف في الكويت

١. الكويت [قوانين الوقف]، أحكام شرعية خاصة بالأوقاف. (الكويت: الأمانة العامة للأوقاف).
٢. الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، اللوائح الإدارية، (١٩٩٦م).
٣. الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، النظام العام للصناديق الوقفية ولائحته التنفيذية، (١٩٩٦م).
٤. الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، النظام العام للمشاريع الوقفية، (١٩٩٦م) .

حول الدور السياسي للعسكريين
في القرن العشرين

د. عبد الله محمد أبو عزة

مقدمة:

كان القرن العشرون حافلاً بالأحداث لدرجة غير مسبوقة في تاريخ البشرية؛ فعدا عن حربين عالميتين وحروب إقليمية كثيرة لا يكاد يدركها الحصر، تطورت العلوم الطبيعية بشكل مذهل وفاق ما أحرزه الإنسان من علم ومعرفة وتطبيقات عملية صناعية في هذا القرن كل ما أحرزته القرون السابقة، ثم دخلنا عصر الذرة وعصر الفضاء والمعلومات، والعولمة، وغير ذلك من المسميات مما هو معروف وتصخب به وسائل الإعلام صباح مساء.

وقد كان نصيب بلدان العالم الإسلامي، بما فيها بلدان العالم العربي، من أحداث القرن وآثارها كبيرا؛ فقد سقطت فيه الدولة العثمانية ومزقت أوصالها، ووزعت بعض الأراضي التي كانت تشكل جزءًا منها أسلابا وغنائم على المنتصرين الذين كانوا رسموا لها مستقبلا ومصيرًا مظلمًا عكفوا بعد انتصارهم على تحويله إلى واقع. وقامت الجمهورية التركية على أنقاض دولة السلاطين العثمانيين، وزرعت علمانية متشددة على أنقاض دولة "الخلافة" الإسلامية. كما شهدت أقطار إسلامية كثيرة ثورات وتضحيات؛ استهدفت إزاحة المحتل الأجنبي وتحقيق الاستقلال والحرية، وأخذت تظهر تباعا - منذ عشرينات القرن - دول شبه مستقلة، بدرجات متفاوتة، كما شهدت حركة الغزو الصهيوني لفلسطين، حيث نجحت في غرس إسفين في القلب من أمتنا أحدث صدعًا ونزفًا دمويًا مستمرا وسرطانات أوهنت جسد الأمة وزادت من صعوبات إبلالها من حزمة الأمراض التي لفت جسدها.

وقد كان للعسكريين من أبناء الدول العربية والإسلامية دور بارز في التعامل مع الأحداث الكبرى والمشاركة فيها أو تحريكها ابتداء؛ وهو دور لم ينحصر في الأنشطة العسكرية والحربية بقدر انعطافه وانغماسه نحو وفي الأنشطة السياسية، كما أنه لم يتوقف ولم تنقطع آثاره مع نهاية القرن، ولن تتوقف أو تنقطع في المستقبل القريب. ومع أن هذا الدور كان موضوع دراسات من قبل بعض الباحثين، من العرب والأجانب إلا أنها كانت دراسات محدودة، من حيث المدى الزمني والجغرافي، كما كانت محدودة برؤية كل باحث من خلال منظوره السياسي والثقافي. ولازال الميدان متسعًا لدراسات عديدة وأبحاث جديدة حول الموضوع.

وفي هذا البحث سنحاول أن نلقي على الموضوع نظرة طائر تتبين عن أطرافه وأبعاده بشكل عام، ثم نتوقف بعد ذلك في خمس محطات للنظر عن قرب ، مع محاولة التماس الأسباب والدوافع غير المباشرة التي شكلت توجهات العسكريين وصاغت رؤاهم وحددت خطواتهم،وأثرت سلبًا وإيجابًا بالنسبة للسياسة والمجتمع في الدول الإسلامية وسنتناول في هذه المحطات دور العسكريين في الدولة العثمانية منذ بداية القرن العشرين، ثم نلقي نظرة على دور الضباط العرب المنتسبين للجيش العثماني، خاصة بعد سقوط الدولة العثمانية ؛ لننتقل بعد ذلك للنظر في دور العسكريين في الجمهورية؛ التركية، ثم في العراق الملكي والجمهوري، لنلج بعدئذٍ المحطة الأخيرة عند عسكريي نيجريا.

وغير خافٍ أن محاولة الإلمام بالموضوع بشكل شامل ومتعمق هي أكبر وأعقد من أن تتحقق في مقال أو في كتاب.وعلى ذلك فإننا لن نركز الاهتمام على احتواء التفاصيل الصغيرة والهامشية ، بل سنعنى بتسليط الضوء على الجوانب التي تعري الأسباب الكامنة، ومواطن الخلل التي أردت كثيرًا من مجتمعات أقطار العالم الإسلامي، وألقت بها في هوة يحتاج الخروج منها إلى أدوات أخرى غير الحماسة والخطابة والاندفاعات الطائشة التي تسيل على جوانبها وأذيالها الدماء ويتناثر الحطام. ولن نحاول استعارة النظريات المصممة على شكل قوالب تنطبق على جميع الحالات - حسبما يقول واضعوها - لأن تلك النظريات قد اشتقت من تجارب أمم وشعوب مستقرة بلغت مستوى من النضج السياسي وامتلكت رصيداً من التجارب كان، وما زال ، بعيد المنال بالنسبة لشعوب الأقطار الإسلامية التي عاشت طوال القرن الماضي ومضت حياتها عبر تقلبات هوجاء يلفها الظلام، أو الضباب على أقل تقدير، وتضيع فيها الرؤية ويغلب عليها التردد والحيرة والاقتراب من حافة اليأس عند كثيرين من الأفراد والجماعات.

في أوائل القرن العشرين الميلادي كانت في العالم الإسلامي ثلاث دول "مستقلة" فقط ، ومع ذلك فقد كان استقلالها مهددا بالأطماع، بين الدول الثلاث دولة واحدة كبرى؛ كبرى بحجم أراضيها وتاريخها وماضيها الغابر ، لكنها كانت مريضة وفي مرحلة الاحتضار؛ تلك هي الدولة العثمانية. وكانت الأراضي العثمانية تشمل أراضي الجمهورية التركية الحالية فضلا عن الساحل الشرقي للملكة العربية السعودية والكويت واليمن والعراق وبلاد الشام ، أي بأقطارها الأربعة: سوريا وفلسطين، والأردن، ولبنان، وليبيا، ومناطق في جنوب شرق أوروبا، خاصة في البلقان. وكانت الدولتان المسلمتان "المستقلتان" الأخريان - بجانب الدولة العثمانية - هما إيران ومراكش اللتان لم تكونا أحسن حالا. أما بقية أقطار العالم الإسلامي فقد كانت تحت السيطرة والاحتلال الأجنبي، بمسميات مختلفة ، حيث تقاسمتها كل من بريطانيا وفرنسا وروسيا القيصرية ، بالدرجة الأولى، بينما كان نصيب كل من إسبانيا وهولندا وإيطاليا وألمانيا من الفريسة أقل بدرجة كبيرة. فقد

كانت إندونيسيا مستعمرة هولندية ، وماليزيا وما يعرف الآن ببنجلادش وباكستان وأراضي عمان ودولة الإمارات وقطر والبحرين والكويت والأراضي الجنوبية للجمهورية العربية اليمنية في قبضة بريطانيا. كذلك فقد كانت كل من مصر والسودان تحت الاحتلال البريطاني، أما تونس والجزائر والسنغال والنيجر وجيبوتي وجزر القمر فقد كانت في قبضة فرنسا . وفي وسط آسيا وشمال القوقاز كان الاستعمار الروسي يلقي بكل أثقاله على أوزبكستان وطاجيكستان وكازاخستان وتركمانستان وأذربيجان وقرغيزستان ، فضلا عن أراضي القرم والشيشان والشركس وغيرها.

وقبل أن ينتهي العقد الأول من القرن العشرين كانت مراكش قد سقطت بيد الفرنسيين بعد أن تآمرت مع فرنسا كل من بريطانيا وإسبانيا وألمانيا وإيطاليا، ثم نجحت هذه الأخيرة في الاستيلاء على ليبيا. وعند نهاية الحرب العالمية الأولى تم تمزيق الدولة العثمانية، وبقيت إيران بين مطرقتي الضغط الاستعماري لكل من بريطانيا وروسيا القيصرية. لكن بداية هذا القرن شهدت أيضا عودة الإمارة السعودية في شرق ووسط جزيرة العرب، كما شهدت ظهور اليمن المستقلة تحت سلطة الأئمة الزيديين المتوكليين. ثم أخذت الشعوب العربية والإسلامية التي أدهشتها صدمة التغيير المذهل تستفيق وتتلمس طريقها لإزاحة الكابوس ؛ فبدأ نشاط صاخب افتقر إلى الوعي السياسي، كما افتقر إلى القدرة على التنسيق والتوجيه واستمر حوالي خمسة عقود من القرن العشرين ظهرت خلاله معظم الدول "المستقلة" والحركات المناضلة والصراع البيني والاستعمار المتنكر في أثواب جديدة. وجاء الانهيار الذاتي للاتحاد السوفييتي في أوائل تسعينيات القرن ليتيح الفرصة لظهور دول وسط آسيا الإسلامية.

في غمرة حديثنا عن "الدور السياسي" للعسكريين يبدو أننا نؤكد تأكيدًا ضمنيًا على أن لهم دورا آخر هو دورهم الأساسي والمشروع، بينما الدور السياسي دور طارئ وهامشي ومنحرف. وهذا الفهم يبدو صحيحا تماما، بيد أننا نود أن نذكر بأن الدور الأساسي للعسكريين، أي الدور العسكري، إنما هو دور يشكل أداة تستخدمها السلطة السياسية القائمة لتحقيق أهداف سياسية لصالح الوطن، أي أنه يمكن أن يسمى أيضًا "دورًا سياسيًا" من منظور إيجابي أو سلبي. كما أن سلطة سياسية منحرفة قد تستخدم هذه الأداة لتحقيق أهدافها الشخصية والخاصة على حساب المصلحة الوطنية ، وضد مصالح دستورية لقوى سياسية أخرى؛ وبالتالي ضد مبادئ الشورى والديموقراطية والمساواة والعدالة. مهما يكن من أمر فإن "الدور السياسي" الذي نعنيه في هذا البحث هو الدور الطارئ المنحرف والهامشي وغير المشروع.

من بين الدول الإسلامية الأربع وخمسين شهد ما يقرب من تسع عشرة دولة دورًا سياسيًا واضحًا وظاهرًا قام به العسكريون في تاريخ البلد الذي ينتمون إليه من بين هذه الدول[1]. وليس ثمة شك في أنه كان للعسكريين أنشطة سياسية غير ظاهرة ، أو ظاهرة جزئيًا، سواء في الدول التسع عشرة التي ذكرناها أو في غيرها، لكن هذا النوع من النشاط يصعب حصره ، ويصعب

الوصول إلى معلومات كافية عنه. في ضوء ذلك فإن بحثنا سوف يتركز على الجزء الظاهر من هذه الأنشطة، وهو مرتبط - في أغلب الأحوال - بالانقلابات العسكرية والتمهيد لها، والسيطرة على الحكم وإدارة مرافق البلاد من خلالها. ولقد أشرنا من قبل إلى أن عدد الدول الإسلامية المستقلة عند بداية القرن لم يتجاوز ثلاث دول، هي: الدولة العثمانية، وإيران، ومراكش. وفي العقد الثالث من القرن حصلت كل من العراق ومصر على "استقلال" مشوب بوجود احتلال عسكري بريطاني، مصحوبا بنفوذ مسيطر على كثير من جوانب الحياة في الدولتين. وقبيل منتصف القرن العشرين حصلت كل من سوريا ولبنان وإندونيسيا على استقلالها. وكانت اليمن قد استقلت عن الدولة العثمانية قبل سقوطها، كما تمت إعادة تأسيس المملكة العربية السعودية. لذلك فإن النشاط السياسي للعسكريين في النصف الأول من القرن انحصر فيما قام به الجيش العثماني الذي نفذ انقلابًا ضد حكم السلطان عبد الحميد الثاني سنتي ١٩٠٨و١٩٠٩م ، وما قام به الضباط العرب من تحركات خلال وبعد الانقلاب العثماني. يضاف إلى هذا الانقلاب الذي حدث في إيران في شهر شباط (فبراير) ١٩٢١م بقيادة الجنرال رضا خان، والانقلابات العسكرية الثلاثة التي شهدها العراق في ٢٩/١٠/١٩٣٦م، و٢٤/١/١٩٣٨م، و١٢/٣/١٩٤١م بجانب الانقلابات الثلاثة التي شهدتها سوريا سنة ١٩٤٩. أي أن الظاهرة انحصرت في أربعة أقطار فقط طوال النصف الأول من القرن العشرين.

أما في النصف الثاني من القرن العشرين فقد امتدت الأدوار السياسية للعسكريين لتشمل ست عشرة دولة إسلامية أخرى بجانب تركيا وسوريا والعراق. فقد قام الجيش المصري بحركته التي أنهت النظام الملكي، وحولت مصر إلى جمهورية في ٢٣ تموز (يوليو) ١٩٥٢م. وفي الخامس والعشرين من شباط (فبراير) ١٩٥٤م بدأ تمرد عسكري في مدينة حلب السورية ضد نظام أديب الشيشكلي، وتتابعت إعلانات التأييد الصادرة عن معظم الوحدات العسكرية في مختلف أنحاء سورية، مما اضطر الشيشكلي إلى مغادرة سوريا في مساء اليوم نفسه. وبعد أيام من الفوضى وأشهر من عدم الاستقرار أجريت انتخابات حرة في أيلول(سبتمبر) ١٩٥٤م أعادت البلاد إلى الحكم المدني. وفي السنوات التالية استمر تعاظم دور العسكريين السوريين في السياسة، إلى أن أقيمت الوحدة بين مصر وسوريا سنة ١٩٥٨م. وقد انفصمت الوحدة من خلال انقلاب عسكري سنة ١٩٦١م، ثم حدث انقلاب آخر سنة ١٩٦٣م ضد الانقلاب الذي سبقه مباشرة قام به ضباط موالون للوحدة ما لبثوا أن سلموا الحكم إلى حزب البعث السوري. وفي السنوات التالية جرت صراعات داخلية ضمن حزب البعث وبين أجنحته السياسية والعسكرية، انتهت سنة ١٩٧٠م بتولي الرئيس الراحل حافظ الأسد مقاليد الحكم حتى وفاته سنة ٢٠٠٠م.

وفي السنة ذاتها أطاح انقلاب عسكري بالنظام الملكي في العراق ، وتكررت الصراعات التي

انغمس فيها قادة الجيش والجيش نفسه حتى سنة ١٩٦٨م حين تمكن حزب البعث من السيطرة على الحكم من خلال الضباط الموالين له، وتولى الفريق أحمد حسن البكر رئاسة الجمهورية العراقية.

وقد شهدت الجمهورية التركية أول انقلاب عسكري ٢٧ أيار (مايو) ١٩٦٠م وعين الانقلابيون الجنرال (جمال جورسيل) رئيسا للدولة. وجاء الانقلاب الثاني بعد ما يقرب من عشر سنوات ، حيث عاد العسكريون للسلطة في ١٢ آذار (مارس) ١٩٧١م. وبعد عشر سنوات أخرى حدث الانقلاب العسكري التركي الثالث في ١٢ أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠م، وتولى الجنرال كنعان إفرين منصب رئيس الدولة. أما الانقلاب الرابع فقد حدث في كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨م، وأجبر الجيش رئيس الوزراء نجم الدين أربكان على الاستقالة .

وما زال الجيش التركي يمارس تدخلاً فظًا ومفضوحًا في الحياة السياسة التركية، ويفرض وصاية غير مقنعة على كثير من جوانب الحياة المدنية الخاصة.

أما في شمال أفريقيا فقد شهد عام ١٩٦٥م انقلابًا عسكريًا أطاح بأحمد بن بلا، أول رئيس جزائري ، وجاء بقائد الجيش هواري بو مدين الذي استمر في الرئاسة حتى وفاته ليخلفه عسكري آخر هو الشاذلي بن جديد. ولم يتخلف عسكريو موريتانيا عن هواية ممارسة السياسة فقام نفر من ضباطهم بانقلاب أطاح بالحكومة المدنية سنة ١٩٧٨م، وما زال على رأس الدولة عسكري حتى الآن.

وفي أفريقيا السمراء قام الجيش السوداني بانقلاب عسكري في نوفمبر سنة ١٩٥٨م قاده الفريق ابراهيم عبود ، الذي استولى على السلطة، وظل في الحكم إلى أن قامت انتفاضة شعبية أسقطت حكمه في أكتوبر ١٩٦٤م. وبذلك انتقلت البلاد إلى الحكم المدني من خلال انتخابات تعددية. وشهدت السودان الانقلاب العسكري الثاني في شهر أيار (مايو) سنة ١٩٦٩م بقيادة جعفر نميري. وقد تولى نميري السلطة واحتفظ بها إلى أن أزاحه انقلاب جديد سلم السلطة إلى المدنيين في السادس من نيسان (أبريل) سنة ١٩٨٥م. وأجريت انتخابات بعد سنة واحدة من إزاحة نظام جعفر نميري وتولى المدنيون الحكم في ائتلاف من الأحزاب السياسية. وفي سنة ١٩٨٩م تحرك الجيش ثانية؛ ليزيل الحكم المدني، وشكل ما سماه حكومة الإنقاذ التي ما زالت في الحكم حتى كتابة هذه السطور.

أما في نيجيريا التي كانت قد استقلت سنة ١٩٦٠م فقد حدث أول انقلاب عسكري في ١٤ كانون الثاني (يناير) ١٩٦٦م بقيادة تشوكوما نزيغوو؛ وكان هدف الانقلاب القضاء على الزعامة الشمالية، وعلى كبار الضباط الشماليين لصالح مجموعة الإيبو العرقية المسيحية في منطقة الشرق بجنوب البلاد. وعندما أنجزوا مهمتهم سلموا السلطة إلى قائد الجيش الجنرال ايرونسي، وهو جنوبي من الشرق، من المجموعة العرقية نفسها. ولم تكد تمضي بضعة شهور حتى شهدت نيجيريا

الانقلاب الثاني في شهر تموز (يوليو) من السنة نفسها. وقد سلم الانقلابيون السلطة طوعا إلى رئيس أركان الجيش الكولونيل يعقوبو غاوون. كما شهدت نيجيريا مزيدًا من الانقلابات في سنوات ١٩٧٥و١٩٨٣، و١٩٨٥م مما سنعود للحديث عنه بشيء من التفصيل.

وإذا عدنا إلى مشرق العالم الإسلامي وجدنا الجيش يستولي على السلطة في باكستان سنة ١٩٥٨م، بقيادة الجنرال أيوب خان الذي ظل في الحكم حتى سنة ١٩٦٩م، عندما نشبت أزمة سياسية اضطرته للتخلي عن السلطة للجنرال يحيى خان. وفي سنة ١٩٧١م عصفت أزمة سياسية حادة بجمهورية باكستان فانفصل الإقليم الشرقي مكونا دولة بنجلادش المستقلة. واضطر يحيى خان للتخلي عن الحكم للمدنيين برئاسة "ذو الفقار علي بوتو". وعندما واجه حكم بوتو أزمات سياسية كان من أهمها قمع ثورة في إقليم بلوشستان قام الجيش بانقلاب عسكري بقيادة الجنرال محمد ضياء الحق في ٥ يوليو ١٩٧٧م، وظل في السلطة إلى أن تعرض لعملية اغتيال بتفجير الطائرة التي كان يستقلها في رحلة داخلية. وعاد الحكم إلى المدنيين لكنه ظل مشوبا بتوترات اجتماعية وعرقية وأزمات سياسية انتهت بعودة الجيش إلى السلطة بقيادة الجنرال برويز مشرف.

ولم تشذ جمهورية بنجلادش عن باكستان في تجربة الأنظمة العسكرية. فبعد أربع سنوات من استقلالها القسري من خلال الأحداث الدامية سنة ١٩٧١م تعرض مؤسس بنجلاديش الشيخ مجيب الرحمن للاغتيال في ١٥ أغسطس ١٩٧٥م نظمه عدد من العسكريين الناقمين . وقد قتل معه عدد من أفراد عائلته . وتتابع العسكريون على السلطة باستثناء فترة قصيرة تولى الرئاسة فيها مدني. وفي ٢٤ مارس ١٩٨٢م عاد الجيش إلى السلطة بقيادة الجنرال حسين محمد إرشاد حتى سنة ١٩٨٣م، حيث انتقلت البلاد بعد ذلك إلى الحكم المدني.

وفي أقصى المشرق من العالم الإسلامي استولى الجيش على السلطة في إندونيسيا بقيادة الجنرال سوهارتو الذي ظل في الحكم اثنين وثلاثين عاما. كذلك شهدت كل من موريتانيا وغينيا والنيجر والصومال انقلابات عسكرية وتسلطا عسكريا لا نستطيع أن نتتبع تفاصيله في مثل هذا البحث، إذ ستقتصر دراستنا على عدد محدود من الحالات.

العسكريون في السياسة: مثال الدولة العثمانية

عندما أفلت شمس القرن التاسع عشر في تمام الساعة الثانية عشرة من مساء يوم الحادي والثلاثين من ديسمبر من ذلك القرن، ليبدأ بعده القرن العشرون كان عدد كبير من ضباط الجيش العثماني منغمسين في النشاط السياسي السري المخالف لما كان يفرضه عليهم الواجب الرسمي. وكان هذا النشاط قد تأسس وبدأ سنة ١٨٨٩م، أي قبل نهاية القرن التاسع عشر بأحد عشر عامًا تقريبًا. ففي تلك السنة قام أربعة من طلبة الكلية الطبية العسكرية، برئاسة طالب "ألباني" يدعى إبراهيم تيمو، أو أدهم -كما كان يسمى أحيانا - بتأسيس جمعية سرية أطلقوا عليها اسم "الترقي والاتحاد" التي صارت تعرف فيما بعد بـ "جمعية الاتحاد والترقي"، وبالإنجليزية Committee of Union and Progress. والطلاب الثلاثة الآخرون الذين شاركوا أدهم في تأسيس الجمعية هم: إسحق سكوتي ، وشركس محمد رشيد، وعبدالله جودت (٢). وقد استخدم اسم "جمعية الاتحاد والترقي" من قبل الأعضاء والكتاب العرب فيما بعد. وما لبث طلاب المدارس العليا العسكرية الأخرى أن انضموا إلى عضوية الجمعية التي نظم أعضاؤها في خلايا على غرار جمعيات الكاربوناري السرية الإيطالية. وكان مؤسس "الاتحاد والترقي" - إبراهيم تيمو - قد تعرف على تاريخ وأساليب الكاربوناري أثناء زيارة قام بها للمحفل الماسوني في برنديزي. وكانت الأهداف المعلنة للجمعية، هي: نشر الأفكار القومية والدعوة والعمل للإصلاح، واستعادة دستور سنة ١٨٧٦م الذي كان السلطان عبدالحميد الثاني قد ألغاه، وكذلك التخلص من السلطان نفسه ، الذي جعلته الدعاية الأوروبية ودعاية جمعية الاتحاد والترقي منبع كل الشرور ورمزًا للدكتاتورية المفرطة في قمع الحريات والقمع الدموي. وقد قامت عناصر أخرى مدنية من مثقفي ومتعلمي المجتمع العثماني بالانضمام إلى الجمعية الجديدة، كما انضمت إليها والتحقت بها جمعية "تركيا الفتاة"، التي كانت أقدم منها وسابقة لها (٣)، بالإضافة إلى جمعيات أخرى، واتسعت عضويتها وكثر مؤيدوها - خاصة في صفوف الجيش العثماني - مع دقة التنظيم ومواصلة الدعاية في الداخل والخارج. وعندما اكتشف السلطان نشاط الجمعية تابعتها أجهزته وتعرض كثير من أعضائها للاعتقال، واستخدمت مختلف وسائل الضغط والإغراء لإضعافها والقضاء عليها. وعلى أثر ذلك اضطر عدد من أعضاء الجمعية ودعاة الإصلاح في الدولة العثمانية إلى مغادرة البلاد والالتجاء إلى العواصم والمدن الأوروبية؛ فرارًا من ملاحقات السلطات لهم. ومع التفكك الذي أصاب الجمعية أنشأ المعارضون عدة جمعيات أخرى في بداية القرن ، وكان من بينها جمعية "وطن" التي أسسها مصطفى كمال في دمشق سنة ١٩٠٥م، وضمت عددا من ضباط الجيش الخامس الذي كان يرابط في سوريا آنذاك. كما نشأت جمعية أخرى في سلانيك باسم "جمعية الوطن والحرية". وقد انضمت هذه الجمعية بعد ذلك إلى جمعية الحرية العثمانية التي كان من أبرز قيادييها طلعت؛ رئيس الكتاب (الباشكاتب) في مديرية البريد والتلغراف في استانبول (٤). وقد ارتكبت الحكومة في استانبول خطأ جسيما بإرسالها

الضباط المشبوهين والمشكوك في أنشطتهم إلى مقدونيا؛ فقد أدى ذلك إلى تجمع عدد كبير من المعارضين والناقمين في منطقة واحدة؛ مما أتاح لهم فرص الاتصال والتخطيط والتدبير والتآمر، وإقامة اتصالات مع الماسونيين وغيرهم من الجمعيات العثمانية التحررية (الليبرالية) في سلانيك (٥). وكانت هذه المدينة تضم خليطًا من الأجناس، بيد أن نصف سكانها كان من اليهود(٦).

لقد جرى الإعداد لبدء الثورة في خريف ١٩٠٨م، وقد توقع المخططون أن يتطور الصدام إلى حرب أهلية تستمر ستة أشهر. لكن تغييرًا غير متوقع أدخل على الخطة، وجاء النجاح غير متوقع أيضا. لقد أرسل السلطان لجنة للتفتيش في مقدونيا. وعند وصول الخبر هرب أنور بك – وكان من زعماء الضباط المتآمرين – هرب إلى الجبال في زي فلاح. وفي الرابع من تموز (يوليو) ١٩٠٨م، هرب ضابط آخر هو الرائد نيازي بك الذي رفع علم الثورة في رسنا في منطقة منستير، وحين أرسلت كتيبة عسكرية للقبض عليه مالبث قائدها – وكان صديقا لنيازي – أن انضم إليه. ويبدو أن الثائرين كانوا قد وضعوا في حساباتهم الاحتفاظ بالبلقان؛ باعتبار أن فيها أقليات مسيحية كبيرة العدد (٧) ورفعت اليافطات في منستير، كما أرسلت البرقيات إلى السلطان تطالب كلها بإعادة الدستور. وعندما أرسلت قوة كبيرة على رأسها ضابط برتبة لواء لفض التمرد قام أحد الضباط التابعين له باغتياله. وأعلن الثائرون أنهم سيقتلون كل جنرال رجعي في مقدونيا ويدخلون الرعب في قلوب كل أنصار الاستبداد ما لم تتم إعادة الدستور. لقد صار كل الجيش الثالث في مقدونيا مؤيدا للثورة، بينما كان الجيش الثاني في أدريانوبل مستعدا لتقديم العون. وعندما استدعيت قوتان عسكريتان من سميرنا إلى منستير على عجل رفضتا أن تطلقا النار على الثائرين. وحاول الباب العالي كسب ولاء قادة الثورة بالترقيات لكن المحاولة لم تجد. والتقى ثلاثمائة ضابط في الحديقة العامة في منستير، وأمروا فرقة الموسيقى العسكرية بعزف السلام الوطني الفرنسي المارسيلياز Marseillaise.

وفي الثالث والعشرين من تموز (يوليو) أرسلت برقية إلى السلطان تحمل إنذارًا نهائيا بأنه ما لم تتم إعادة الدستور في الحال فإن الجيشين الثاني والثالث سوف يزحفان على العاصمة. وأفتى شيخ الإسلام بأن الدستور يتفق مع الشريعة الإسلامية، كما أبدى الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) سعيد باشا تأييده لإعادة الدستور، الأمر الذي حمل السلطان على الرضوخ فأعلن إعادة الدستور في ٢٤ تموز (يوليو)، وبعد عشرة أيام تم تعيين رئيس جديد للوزراء من المؤيدين لتوجهات الثوار (٨).

ومارس قادة الجمعية السلطة بقوة وعنف، غير أن انقسامًا في الرؤية بالنسبة لاستراتيجية الإصلاح أدى إلى حصول شروخ في بنية الحركة منذ البداية. فقد كان الفريق المسيطر يرمي إلى مركزية السلطة في الدولة والتخلي عن مبدأ توحيد الإمبراطورية على قاعدة المساواة بين العناصر والأجناس، وإلى إعلاء شأن العنصر التركي فوق الجماعات العرقية الأخرى، وتتريك غير الأتراك، بما في ذلك العرب، الذين كانوا يشكلون أكبر مجموعة عرقية في الإمبراطورية. هذا، بينما كان

فريق آخر يتبنى منهجية تقوم على أساس اللامركزية ، بحيث تترك لمختلف الكتل الاثنيــة والثقافيـة قدرًا مناسبًا من الحرية الداخلية ضمن دولة اتحادية. وعلى أساس هذا التوجــه تأسـس حـزب الحريـة الذي ناهض الاتحاديين ، وتحالفت معه العناصر الأخرى المعاديــة لـهم ، وتمكـن مـن الوصـول إلـى الحكم من خلال الانتخابات التي جرت حسب دستور سنة ١٨٧٦م الذي استعيد بعد الثورة.

وفي سنة ١٩٠٩م قامت حركة مضادة للاتحاديين انطلقت من ثكنات حامية العاصمــة العثمانيـة، حيث خرج الجند يهتفون ضد الاتحاديين ، وشـاركتهم عنـاصر كثيرة ، وانتشـرت الفوضـى واقتحـم بعض الخارجين مجلس النواب وضربوا بعضهم ، كما قتل أحد النواب العرب، وهو محمـد أرسـلان [٩]. وقد ذكرت جريدة لسان الحال البيروتيــة أن الأمـير محمـد أرسـلان كـان ممثـل مدينـة اللاذقيـة السورية في مجلس المبعوثان (مجلس النواب العثماني)، كما نشرت الجريـدة ، نقـلا عـن مراسـلها في اللاذقية ، أن مظاهرة احتجاج على مقتل الأمير قد جرت في المدينـة. وفـي الفـترة نفسـها جـرت مظاهرة أخرى أمام نادي الاتحاد والترقي في بيروت[١٠].

وقد اتهم أسـعد داغـر السـلطان عبدالحميـد الثـاني بأنـه كـان مدبـر الفتنـة ، وقـال ذلـك مؤرخـون آخرون، لكن هناك مـن دحـض هـذه التهمـة وفندهـا، خاصـة الدكتـور أحمـد قـدري ، وهـو معـاصر للأحداث أيضًا، وكان في اسـتانبول، كمـا كـان مـن قـادة جمعيـة المنتدى الأدبـي التـي تأسسـت فـي العاصمة العثمانية ، بل كان مؤسس الجمعية. قال الدكتور أحمد قدري : "إن الواقع يدل على أن عبد الحميد لم يكن يفكر بما نسب إليه ، وهو الذي يعرف بأن الدسـتور أعلـن، بنـاء علـى حركـة قـام بـها الجيش المرابط في الروملي ، النخبة الممتازة من الجيش العثماني. فمن الطبيعي أن لا يخـاطر عبد الحميد ويحرك القوة العسكرية المرابطة في استانبول لتقدم على ما أقدمت عليـه، مـع وجـود الفـارق الكبير بينها وبين قوى الروملي. إلا أنه قد يكون داخله الفرح لما وقع[١١]".

وهنا يشد انتباه البـاحث خـبر نشـرته جريـدة معـاصرة للأحـداث كـانت تصـدر فـي بـيروت، فقـد تحدثت تلك الجريدة عن وجـود حركـة سياسـية أخـرى اصطدمـت بالاتحـاديين ونافسـتهم: "قبضـت جمعية الاتحاد والترقي على أزمة السلطنة تسعة أشـهر برهنـت فيـها علـى تعشـقها للحريـة، فـإذا بـ "جمعية الأحرار" صدم الاتحاديين صدمة هائلة، وتقبض علـى الأحكـام فخـاف النـاس علـى الحريـة والدستور وقالوا: إن هؤلاء الأحرار ليسـوا إلا متقـهقرين رجعييـن؛ فطيـب الأحـرار خـاطر الشـعب مؤكدين لـه أن الدستور موطـد الأركـان. نكتـب هـذه الأخبـار فـي سـاعة تنبئنـا الأخبــار فيــها أن الاتحاديين زاحفون برئاسة نيازي بك على الآستانة[١٢]. . ."

إذن. كان هناك حزب ، أو جمعيـة ، باسـم الأحـرار ، مضـادة للاتحـاديين، حسـب نـص الخـبر، ولذلك أقدمت القيادة "السريـة " [١٣] للاتحاديين، كما وصـفها أسـعد داغـر ، باسـتدعاء الجيـش الثـالث من البلقان؛ لتتمكن من استعادة السلطة، وحسم الموقف لصالحهم. وبعبارات أخرى فإن هـذا الخـبر

المعاصر للحدث يوما بيوم يجعل المعركة بين جمعية الأحرار وجمعية الاتحاد والترقي، وإن بشكل غير مباشر. وفعلا وصل الجيش الثالث يقوده الفريق محمود شوكت باشا وحسم الموقف.

ويروي لنا أسعد داغر ما سمع "تفاصيله من ضابط عربي اشترك في القتال قال: وضع الجنرال محمود شوكت باشا وأركان حربه خطة الزحف على استانبول بدقة تامة، فعهد إلى أنور بمحاصرة قصر يلدز . . . ، وعهد إلى مختار بك باحتلال ثكنة تقسيم . . . وكانت مهمة عزيز علي [المصري] احتلال محطة استانبول (السركجي) والاستيلاء على كوبري غلطة والثكنات القائمة على جانبيه والمنتشرة على طول الطريق إلى قصر دولمه بغجه. وقد وفق عزيز إلى احتلال المحطة والكوبري والثكنات المجاورة له من دون أن يطلق رصاصة واحدة أو تراق قطرة دم. وظل ينتقل من ثكنة إلى ثكنة ، ويأسر ضباطها وهم في أسرتهم، إلى أن بلغ الثكنة الواقعة على مقربة من قصر دولمه بغجه. وكان القتال قد بدأ في جهات تقسيم ، وفي شمال المدينة، فتنبهت حامية الثكنة وبادرت إلى المقاومة ، فاضطر عزيز إلى احتلالها بالقوة. وهكذا انتهت فتنة ٣١ مارس [١٣ نيسان] التي اشترك في قمعها جنود من العرب والترك. وكان الصفاء بينهم تاما ، وكان كبارهم أعضاء في جمعية واحدة هي جمعية الاتحاد والترقي[١٤]."

ويلفت النظر كذلك خبر نشرته جريدة المقطم قالت فيه: "إن عدداً كبيراً من المسيحيين والمقدونيين المختلفي الأجناس والإسرائيليين الذين تطوعوا وصحبوا جيش سلانيك قاتلوا بشجاعة معه [١٥]."

وأثناء معركة الاستيلاء على استانبول كانت القوات المرابطة في أحياء تقسيم ،وفاتح، وفي الباب العالي قد قاومت مقاومة شديدة ، واستمر القتال عدة ساعات، بحيث تركت القذائف فجوات في أسوار القصر. وفي ليلة ٢٥/٢٤ نيسان (أبريل) استسلم حراس قصر يلدز أو هربوا عبر البسفور. وقد انقطع الغاز والكهرباء عن المدينة فغرق القصر في الظلام. وهرب الكثيرون من أفراد الحاشية والخدم وغيرهم ، ولم يبق في القصر إلا النساء. وفي صباح اليوم التالي فرض الفريق محمود شوكت باشا حالة الطوارئ، وبعد يومين، صدر قرار بخلع السلطان عبدالحميد الثاني. وفي اليوم نفسه ، السابع والعشرين من نيسان (أبريل) كلفت لجنة من أربعة نواب على رأسها كاراسو بالذهاب إلى قصر يلدز لابلاغ السلطان بقرار عزله بتهم ممارسة القهر والمذابح، ومخالفة الشريعة، ولمسئوليته عن التمرد الأخير. ويروى أن السلطان رد عليهم بأنه حاول خدمة الأمة ، وذكرهم بالنصر الذي أحرزه على اليونان سنة ١٨٩٧ ، ثم أعلنهم أنه لم يكن السبب في التمرد الأخير. وقد طلب أن يسمح له بالعيش في سيراجان Ciragan ، لكن اللجنة قررت أن ترسله إلى سلانيك. وفي الساعة الثالثة إلا ربعا قبل فجر يوم ٢٩ نيسان (أبريل) كان القطار يحمله وأفراد

عائلته الأقربين ، خارجا به من محطة سركجي المجاورة للقرن الذهبي، ومتجها به إلى منفاه[١٦].

وبعد أن تم لهم عزل السلطان عبدالحميد مارس الاتحاديون الحكم بطريقة تتسم بالتسلط والقهر، على الرغم من أنهم حاولوا – في بداية حكمهم – أن يعملوا من وراء ستار ، لدرجة أنهم كانوا يتجنبون الظهور أمام عدسات لمصورين، كما أنهم تركوا المناصب الرئيسية العلنية لشخصيات عامة معروفة. ولم يتول أحد منهم رئاسة الوزارة إلا سنة ١٩١٣م عندما أسند المنصب إلى الفريق محمود شوكت باشا. ومهما يكن من أمر، فقد كان واضحًا من البداية أن أرباب المناصب العليا كانوا مجرد منفذين لرغبات – أو تعليمات – لجنة الاتحاد والترقي. ولقد حل استبداد جماعة صغيرة مكان الاستبداد الذي نسب إلى السلطان عبدالحميد، وأصبح الحكام الحقيقيون للإمبراطورية هم قادة جمعية الاتحاد والترقي[١٧].

وقد وصفهم السفير الأمريكي هنري موجنتو بأنهم حزب غير مسئول، يمثلون نوعا من الجمعيات السرية التي تمكنت من خلال استخدامها لأساليب التآمر والإرهاب والاغتيالات من السيطرة على معظم المناصب المهمة في الدولة. ونظرا لتركيزهم السلطة في أيدي العسكريين فإن التماسك والمصداقية المهنية للعسكريين قد اعتراها الكثير من الأذى والخلل؛ لأن الاتحاديين فتحوا أبواب الإدارة لنفوذ الفاسدين والخربي الذمة من القادة العسكريين ، وجعلوا التآمر السياسي أساسا للتقدم في الخدمة وفي المناصب[١٨]. وبجانب ذلك، وفوق ذلك كله فقد تبنت القيادة الحقيقية للاتحاد والترقي سياسات قومية متطرفة رمت إلى إعلاء العنصر التركي فوق العناصر العرقية الأخرى، وفرض التتريك على الشعوب غير التركية التي كانت تشكل أغلبية ساحقة في بنية السكان في الإمبراطورية العثمانية، وفرض اللغة التركية على الجميع، وجعلها لغة التعليم في المدارس، ولغة التعامل مع الدوائر الحكومية، واللغة المستخدمة في المحاكم وساحات القضاء، حتى في المناطق العربية ومناطق المجموعات العرقية الأخرى. وبذلك تخلت السلطة الجديدة عن مبدأ توحيد الإمبراطورية على قاعدة المساواة بين العناصر والأجناس. وزاد الطين بلة أنهم تبنوا سياسة مركزية السلطة على مستوى الإمبراطورية، وليس النظام اللامركزي الذي يعطي للأقاليم سلطات محلية[١٩]. "وكان الذين يضرمون نار القومية في الأوساط التركية أكثرهم من (الدونمة) الذين أصلهم من يهود الأندلس، جاءوا إلى تركيا واستوطنوا سلانيك . . . وقد أحرز هؤلاء . . . المكانة السامية في المجتمع التركي، وكان قسم منهم له الرأي المطاع في الجمعية الاتحادية، مثل جاويد بك الذي كان وزيرا للمالية وغيره [٢٠]."

وأدى عدم الرضى عن سياسة وتوجهات القيادة إلى انشقاق بين صفوف الاتحاديين وإلى ظهور منظمات وفئات متنافسة؛ ففي الحادي والعشرين من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١١م تم تشكيل حزب الحرية والائتلاف الذي ضم كل المعارضين لسياسات المركزية والتتريك والممارسات التي تتجاهل الدستور بشكل فاضح، وهو الدستور الذي جاء جماعة "الاتحاد والترقي" باسم الدفاع عنه

والمطالبة بإعادته. ويبدو أن الاتحاديين شعروا بقوة المعارضة وملأ الخوف قلوبهم، فلجأوا إلى حمل السلطان على حل مجلس النواب في كانون الثاني (يناير) سنة ١٩١٢م. وبعد ما يقرب من ثلاثة أشهر أجريت الانتخابات في نيسان (أبريل) من السنة نفسها في ظل حملة تخويف واضطهادات أدت إلى استبعاد المعارضة. لكن هذا السلوك المشين فجر الأوضاع في وجه القيادة الاتحادية إذ أبرز لهم عدوًا جديدًا من بين ضباط الجيش الذي صعدوا على أكتافه. لقد ظهرت جماعة رافضة من الضباط عرفت باسم "جماعة الضباط المنقذين" الذين طالبوا بانتخابات حرة، وبانسحاب الجيش من الأنشطة السياسية. ويبدو أن هذه المعارضة العسكرية كانت قوية وكاسحة لدرجة هزت عناد وصمود الاتحاديين الذين رأوا - على مايبدو - أن ينحنوا مؤقتا أمام العاصفة. وهكذا استقال وزير الحزب الاتحادي الفريق محمود شوكت، ولم يلبث مجلس الوزراء برمته أن استقال بعد ذلك مباشرة في السابع عشر من تموز (يوليو) ١٩١٢م. وتم تشكيل مجلس وزراء جديد برئاسة كميل باشا، وبدا من تشكيلة المجلس أن الاتحاديين قد همشوا تماما، بحيث لم يكن لهم في المجلس الجديد أي ممثل، بينما كان لجماعة "الضباط المنقذين" وزيران شغل أحدهما منصب وزارة الحرب. وتلا ذلك حل مجلس النواب في الخامس عشر من آب (أغسطس) ١٩١٢م، وألزم ضباط الجيش بأداء اليمين مصحوبا بتعهد خطي بألا يشتغلوا بالعمل السياسي (٢١).

لكن غلاة الاتحاديين وقيادتهم الذين انحنوا أمام العاصفة كما ذكرنا وتواروا عن مسرح الأحداث كانوا ينتظرون فرصة مواتية للانقضاض على كراسي الحكم من جديد؛ وقد وجدوا هذه الفرصة سانحة عند نشوب الحرب في البلقان في السابع عشر من تشرين الأول (أكتوبر) ١٩١٢م. لقد هبت أغلبية "جماعة الضباط الإنقاذيين"للدفاع عن الدولة؛ فتوجهوا إلى جبهات القتال بكل براءة - أو غفلة – دون يتخذوا أية احتياطات أمنية ضد أي تحرك من قيادة جماعة الاتحاد والترقي، بل لعلهم اعتقدوا أن الاتحاديين المتطرفين قد ابتعدوا عن المسرح نهائيا ولم يعودوا يشكلون أي خطر، أو لعلهم اعتقدوا أنهم والقيادة المزاحة سيكونون كلاهما مشغولين بأمر الحرب في مختلف الجبهات، فإذا انتهت الحرب عادوا لمتابعة الموقف. وواجه الجيش معركة البلقان والضباط منقسمون بين مؤيد للاتحاد والترقي ومؤيد لجماعة الضباط المنقذين. ويبدو أن "المنقذين" لم يتخذوا أية إجراءات للسيطرة على قيادات قطعات الجيش المختلفة الموزعة في الجبهات، كما أنهم لم يرتبوا سيطرتهم على قيادة القوات المرابطة في العاصمة. ويبدو أن جنرالات جيش البلقان في سلانيك وغيرها كانوا مسرفين في تفاؤلهم،فحلت بهم هزائم قاضية وفقدوا في أقل من خمسة أسابيع مناطق ظلت خمسة قرون جزءًا لا يتجزأ من أراضي الدولة العثمانية، بما في ذلك سلانيك نفسها، التي دخلها جيش يوناني وجنوده يهتفون:"لقد قام المسيح Christ is risen". وبدأوا فورًا بتحويل المساجد إلى كنائس بعد أن كان العثمانيون قد حولوها إلى مساجد بعد الفتح العثماني للمنطقة، وغادر الأتراك المنطقة

بعائلاتهم ، بما في ذلك السلطان السابق عبدالحميد الثاني الذي أعيد وعائلته إلى استانبول، واحتجز في قصر بيلربي (Beylerbey). كان هذا في جبهة البلقان(٢٢).

أما في العاصمة ، فبمجرد خلوها من الضباط الإنقاذيين الذين ذهبوا إلى جبهات القتال أواخر سنة ١٩١٢، انشغل الاتحاديون بتدبير انقلاب عسكري قاده أنور باشا بعد أن ضمن معاونة كتلة أخرى من الضباط - ربما أغريت ببعض المناف - وهاجم مجلس الوزراء أثناء اجتماعه يوم ٢٣ يناير ١٩١٣م ، وتم قتل ناظم باشا، وزير الحربية المقرب من "الإنقاذيين"، وأجبر رئيس الوزراء على الاستقالة؛ ليحل محله محمود شوكت باشا. ويبدو أن محمود شوكت كان مجرد ستار استخدمه الاتحاديون واستغلوا اسمه ورتبته ومكانته حتى ضمنوا النجاح. وعندئذ أصبح الحكم في الحقيقة بيد الثلاثي الرهيب : (أنور - طلعت - جمال) الذين مارسوا السلطة بدكتاتورية فظة حيث قمعوا المعارضة ، ونفوا الزعماء المنافسين، بل واغتالوا بعض من تعرض لهم بالنقد. وقد علق الدكتور جورج حداد على هذه المرحلة من من حكم الاتحاد والترقي بقوله:

"It was these Young Turks and not the old fashioned

Abdul Hamid who inaugurated large scale executions of political opponents. They were such averse to shedding blood than the Red Sultan. Their dictatorship ended with Turkish defeat at the end of the First World War, when the Committee of Union and Progress dissolved itself and the three leaders left the country (23)

لقد كان هؤلاء ، قادة تركيا الفتاة، وليس عبد الحميد صاحب الأساليب القديمة، هم الذين دشنوا فترة تنفيذ أحكام الإعدام بالخصوم السياسيين على نطاق واسع. لقد كانوا أقل من السلطان الأحمر إحساسا ببشاعة إراقة الدماء . ولقد انتهت دكتاتوريتهم بهزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى ، وإذ ذاك حلت لجنة الاتحاد والترقي نفسها، وغادر القادة الثلاثة البلاد.

وقد كان الاتحاديون هم الذين ورطوا الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى ، بل وكان لأنور باشا بالذات، وزير الحرب، الدور الرئيسي في إيقاع الدولة في تلك الورطة. كانت الحرب حرب أنور، لا حرب الأسرة العثمانية والسلطان العثماني؛ ولذلك لم تتجمع الجماهير المبتهجة أمام القصر لتهتف مؤيدة ببداية الحرب كما جرت التقاليد في العهود السابقة عبر القرون. وقد اشتهر عن السلطان محمد رشاد أنه قال في معرض استنكاره للحرب:"نعلن الحرب على روسيا ! إن جنودها وحدها يستطيعون سحقنا." وقد نقل عنه صحفي أمريكي قابله في قصر (دولمه بهجه): "إن شعبي لم يكن يوما أضعف مما هو عليه الآن. لقد خاض حروبًا كثيرة، أكثر مما ينبغي، لقد نزف كثيرا، إنني متأكد أن شعبي لا يريد هذه الحرب".

لكن الإغراء لم يكن سفينتين كما فهم عبد الحميد: فالمؤرخ البريطاني فيليب مانسل يخبرنا أنه

في ١٢ تشرين أكتوبر ١٩١٢م طلب "أنور" مليوني ليرة عثمانية ذهبية من ألمانيا. وقد وصل المبلغ كما طلبه أنور، ونقله قطار خاص من برلين إلى استانبول باسم دين بغير فوائد soft loan ، لكنه كان رشوة في واقع الأمر، إذ في اليوم التالي مباشرة وضع أنور خطة الحرب. وفي ٢٧ أكتوبر – أي بعد أسبوعين فقط – دخلت سفينتان حربيتان عثمانيتان جديدتان، يقودهما القائد الألماني زوخون، البحر الأسود؛ وبعد يومين،أي في التاسع والعشرين من الشهر نفسه، بدأتا بقصف ميناني أوديسا وسباستبول الروسيين من غير أعلان الحرب من جانب استانبول [٢٤]. وهكذا أعلنت روسيا الحرب على الدولة العثمانية، وتبعتها كل من بريطانيا وفرنسا.

وقد استغل الاتحاديون ظروف الحرب؛ ليفرضوا سياستهم من غير أن يخشوا أية معارضة؛ فقد أصدروا القوانين لتأكيد الإصرار على استخدام التركية في المكاتب الخاصة وفي الوثائق الرسمية، وسار التغيير بعد ذلك سريعا، ففي سنة ١٩١٦ استبعد شيخ الإسلام من عضوية مجلس الوزراء، كما أنهيت سلطته على المحاكم الشرعية والمدارس الدينية التي وضعت – بموجب الترتيبات الجديدة – تحت سلطة وزارة العدل [٢٥]. وفي الثلاثين من تشرين الأول (أكتوبر)١٩١٨م، وعلى ظهر السفينة البريطانية HMS *Agamemnon* التي كانت راسية في مدرس (Mudros) الواقعة في جزيرة Lemnos وقع وزير البحرية العثماني رءوف بك الهدنة مع قائد الأسطول البريطاني في البحر الأبيض المتوسط. وفي أول تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٨م هرب أنور وطلعت وجمال مع آخر الغواصات الألمانية التي غادرت البسفور [٢٦].

إنه لمما يخرج بنا عن موضوعنا أن نتتبع تفاصيل التطورات التي ترتبت على الانقلاب العثماني، بما في ذلك الأحداث الخاصة بتركيا في الحرب العالمية الأول؛ لأننا معنيون هنا بالدور السياسي للعسكريين فقط، وسنحاول أن نحصر بحثنا في إطار هذا الموضوع. وهنا يجمل بنا أن نركز الضوء على بعض الملاحظات التي تكونت خلال هذا الاستعراض السريع للأحداث ودور العسكريين فيها. لقد اعتاد الذين يقرءون تاريخ الانقلاب العثماني (١٩٠٨-١٩٠٩م) أن يروا الأضواء مسلطة على أنصار الاتحاد والترقي، مع تهميش دور غيرهم من العسكريين لدرجة تخرجهم من دائرة الضوء والملاحظة. لكن أقل درجات التأمل فيما استعرضناه من تحركات العسكريين العثمانيين تبين لنا أن ثلاث مجموعات من العسكريين قامت بأربعة أدوار تبدو متضادة أو متناقضة:

(١) الموالون للاتحاد والترقي، الممثلون في الجيش الثالث الذي كان مرابطا في البلقان، وهؤلاء قاموا - في سنة ١٩٠٨م - بإجبار الحكومة والسلطان على إعادة الدستور والخضوع لإملاءاتهم ، من وراء ستار.

(٢) الجيش الأول المرابط في العاصمة، وقد تحرك جنوده ضد الاتحاديين وخرجوا من ثكناتهم، وتبعتهم جماعات من المدنيين فهاجموا البرلمان، وأهانوا من صادفوه من النواب الاتحاديين الذين لجأوا إلى استدعاء الجيش الثالث للقضاء على "الحركة الرجعية". وزحف الجيش المذكور على العاصمة، وتم عزل السلطان وتشكيل حكومة موالية للاتحاديين أسند فيها منصب وزير الدفاع إلى الفريق محمود شوكت باشا. وهذا الدور مكمل للدور الأول الذي قام به أنصار الاتحاديين في السنة السابقة.

(٣) دور الاتحاديين في الحكم بعد عزل السلطان سنة ١٩٠٩م، حيث قمعوا خصومهم السياسيين، وتجاهلوا الدستور الذي ادعوا أنهم حماته، واستخدموا أسلوب الاغتيالات لتصفية خصومهم. وهذا الدور يناقض دورهم الأول سنة ١٩٠٨ ، و١٩٠٩م، كما يناقض الشعارات التي رفعت آنذاك لتبرير استيلائهم على السلطة.

(٤) الدور الذي قامت به كتلة الضباط المسماة "جماعة الضباط المنقذين" ضد سياسات وممارسات الاتحاديين ، وهي كتلة ظهر أنها تحظى بتعاطف أغلبية من ضباط الجيش، حيث همشت الاتحاديين.

(٥) الدور التآمري للاتحاديين واستخدامهم القوة العسكرية لمهاجمة مجلس الوزراء وقتلهم وزير الدفاع "الإنقاذي"، واستيلاؤهم على السلطة بالقوة العسكرية ، والتوسع في تصفية المنافسين.

(٦) وأخيراً فقد زج الاتحاديون بالدولة العثمانية في أتون الحرب العالمية الأولى ، مراهنين على الجواد الخاسر، فسقطت الإمبراطورية العثمانية فريسة الهزيمة سنة ١٩١٨م، وهنا أعلنت جمعية الاتحاد والترقي حل نفسها وانسحب بعض رموزها وقادتها العسكريين والمدنيين من الميدان خارج البلاد. وسنرى أن قادتها ظلوا على صلة عملية ووثيقة بالأحداث داخل تركيا وخارجها.

إن هذه الأدوار المتناقضة ينبغي أن توجه أنظار الباحثين إلى بعض الحقائق التي تثير عددا من التساؤلات:

أولاً: لقد قيل: إن الجمعية تأسست من قبل طلاب المدرسة الطبية العسكرية سنة ١٨٨٩م، فهل المؤسسون المعلنون هم القادة الفعليون أم كانت جهة أخرى شجعتهم دون أن تظهر بنفسها على السطح وفي العلن؟ فكيف نتصور أن المؤسس، وهو ألباني – كما قيل – بينما زملاؤه، أو اثنان منهم، من الأكراد، كيف نتصور أن يقوم هؤلاء بتأسيس جمعية تسعى لتتريك المجموعات العرقية غير التركية في الدولة، وترفع شأن الأتراك وتحتقر العناصر غير التركية[٢٧]؛ هذا في الوقت الذي تستلهم الجمعية توجهاتها من المحافل الماسونية؟

ثانيًا: صلة الاتحاديين بالماسونية: ففي السنة السابقة على تأسيس الجمعية زار المؤسس "

محفلا ماسونيًا في إيطاليا برفقة أحد أصدقائه، وتعلم شيئا كافيا عن دور منظمة الكاربوناري في التاريخ الإيطالي، وقد تأثر بتنظيماتها فيما بعد لما قرر أن ينشيء في تركيا جمعية سرية تشبهها(٢٨).

لقد تمت الزيارة بينما كان ابراهيم تيمو في طريقه من تركيا إلى بلده ألبانيا لقضاء العطلة الصيفية؛ هكذا تقول الرواية التي قدمها لنا آرنست رامزور (ص ٥٠)، وكأنه يريد أن يثبت في عقولنا ووجداننا أن صلة الجمعية بالماسونية صلة عابرة وسطحية، كانت تتم بالمصادفة. فهل يعقل أن كل هذا البناء والتخطيط المستقبلي كان نتيجة اتصال عابر لطالب مسافر في العطلة الصيفية مر في طريقه من تركيا إلى ألبانيا عبر إيطاليا، وهناك زار المحفل، كأي مسافر أو سائح(٢٩)، وماذا عن السيد كاروسو، الرئيس الأعظم للمحفل الماسوني التركي، الذي تحدث عنه سيتون واتسون باعتباره من القادة الأساسيين للجمعية، وذكر أنه يهودي سفاردي من سلانيك؟. وبجانب ذلك نجد أنه بعد نجاح حركة ١٩٠٨م يقوم أحد كبار العسكريين الأتراك، وهو الماريشال فؤاد باشا، بزيارة إلى بيروت قادما من دمشق؛ وبعد الاحتفاء به يتوجه للإقامة في بيت رئيس المحفل الماسوني إلى حين مغادرته إلى استانبول. لقد كان فؤاد باشا نفسه ماسونيًا ، ولذا اختار أن يقيم في بيت رئيس المحفل(٣٠). ومما يؤكد استمرار ارتباط الجمعية بالماسونية أيضا ما نجده في وثيقة بريطانية أخرى بتاريخ ١٩ آيار (مايو) سنة ١٩٢٠م، أي بعد حوالي سنتين من انتهاء الحرب، وهرب طلعت وأنور وجمال خارج تركيا، وحل جمعية الاتحاد والترقي لنفسها كما زعموا؛ والوثيقة عبارة عن تقرير كتبه الرائد (الميجور) براي، ضابط المخابرات الخاص الملحق بالإدارة السياسية لمكتب الهند في لندن:

Major N.N.E. BRAY, M.C., Special Intelligence Officer attached to Political Department, India Office.

يقول التقرير: لقد غادر طلعت متوجها إلى إيطاليا لمقابلة كاراسو، الرئيس الأعظم للمحفل الماسوني التركي. إن كل جمعية الاتحاد والترقي في أيدي الماسونيين.

Talaat left for Italy—To meet Carasso, grand master of Turkish Lodge whole of C.U.P. is in hand of masons[31].

ومما يثير التساؤل بالنسبة لشخصية ودور كاروسو هذا، الرئيس الأعظم للمحفل الماسوني التركي، فضلا عن أنه يهودي سفاردي، أنه كان على رأس اللجنة التي ذهبت إلى قصر يلدز ، في السابع والعشرين من نيسان (أبريل) سنة ١٩٠٩م؛ لتبلغ السلطان عبد الحميد الثاني بعزله عن العرش، وبنفيه إلى سلانيك.(٣٢)

ولا يمكن لأي باحث جاد أن يغفل حديث المؤرخ البريطاني سيتون واتسون عن كاروسو، الرئيس الأعظم للمحفل الماسوني والعضو الرئيسي في "الاتحاد والترقي" فقد قال عنه، ضمن وصفه للاتحاد والترقي:

الحقيقة الرئيسية عن جمعية الاتحاد والترقي هي أن شخصيتها بالضرورة غير تركية، وبالضرورة لا تنتسب إلى الإسلام. وبادئ ذي بدء نقول :إن من الصعب أن نصف أي واحد من قادتها الحقيقيين بأنه يحمل دماء تركية نقية؛ فأنور ابن مرتد بولندي وجاويد ينتمي إلى طائفة الدونمة اليهودية، وكاروسو يهودي سفاردي من سلانيك. أما طلعت فهو غجري بلغاري مؤسلم، وأما أحمد رضا[٣٣] -وهو واحد ممن اتخذتهم الجمعية واجهات سياسية مؤقتة- فهو نصف شركسي ونصف مجري، ومن أتباع مدرسة كونت الوضعية.

The main fact about the Committee of Union and Progress is its essentially"unTurkish-and

unMuslim-character. From the very first, hardly one among its true leaders has been a

pure .blooded Turk Enver is the son of a renegade Pole، Djavid belongs to the Jewish sect ofDumehs .Carosso is a Sephardim Jew from Salonica .Talaat is an Islamised .Bulgarian gypsyAchmet Rizaone of the group's temporary figureheads, is half · Circassian and half Magyar, and a Positivist of the school of Compte [34]."

ثالثا: لقد لاحظنا كثرة ورود ذكر تأسيس جمعيات بأسماء مختلفة مع كونها ضمن دائرة توجهات وسياسات الاتحاد والترقي مع اختلافات في بعض التفاصيل الهامشية ، ومع اختفاء بعض المتصدرين كواجهات مؤقتة أو اغتيال بعضهم. ألا يمكن القول: إن هذا الوضع ربما كان يشير إلى وجود مركز يحرك الأشخاص والجمعيات المتعددة ضمن إطار واحد والتخلص من الأشخاص والتجمعات التي استخدمت لفترة، ثم روؤي أن استمرارها يتعارض مع مصلحة الجمعية الأصلية. وربما كان من هؤلاء – الذين أريد التخلص منهم - الفريق محمود شوكت الذي اغتيل وهو يشغل منصب رئيس الوزراء، والاتحاديون في أوج قوتهم ؟ وما قيل عن محمود شوكت يمكن أن يقال عن عزيز علي المصري، وعن "جماعة الضباط المنقذين" التي نشأت وتطورت خارج خطة الجمعية وصارت خطرا عليها، الأمر الذي حمل الاتحاديين على التآمر للقضاء على خطرها عن طريق استخدام القوة العسكرية لمهاجمة مجلس الوزراء أثناء اجتماعه، وقتل وزير الدفاع الإنقاذي، وإجبار رئيس الوزراء على الاستقالة، ثم الانفراد بالسلطة، واستخدام القمع المسرف والاغتيالات للاحتفاظ بها.

رابعا: دور مصطفى كمال في ثورة ١٩٠٨م:

يشير رامزور إلى انهيار كل النشاط المنظم لتركيا الفتاة في صيف سنة ١٨٩٧م داخل الإمبراطورية، ويؤكد أن "أية منظمة لها شيء من الأهمية لم تستطع الحياة في القسطنطينية إبان الفترة التي مرت بين ١٨٩٧ ،و١٩٠٧م. . . لذلك فإن الخطوات الأولى لتنظيم اللجان العسكرية التي قدر لها التأثير في الثورة قامت خارج العاصمة، وربما قام بها رئيس أول ركن اسمه مصطفى كمال.[٣٥]"وبهذا النص ينسب رامزور تشكيل اللجان العسكرية السرية في الجيش العثماني الثالث المرابط في البلقان إلى جمعية سرية أنشأها مصطفى كمال في دمشق سنة ١٩٠٦م، وكان مصطفى كمال قد تخرج من الكلية الحربية سنة ١٩٠٥م ، وعين في مركز ضمن الجيش الخامس المرابط في سوريا. ثم امتد نشاط الجمعية خارج دمشق إلى يافا والقدس " وكان أعضاؤها من ضباط الجيش الخامس الذي كان مقره سورية. ثم سرعان ما تقرر أن هذه المنطقة لا توفر مجالا كافيا لنشاطهم، فاختاروا سلانيك، باعتبارها ميدانا أجدى للعمليات[٣٦]." وتسلل مصطفى كمال إلى سلانيك عبر مصر واليونان. "ولدى وصوله إلى سلانيك ازداد سروره، حيث اكتشف عددا من المؤيدين بينهم عدد من الضباط ذوي المناصب العالية في مراتب الجيش الثالث[٣٧]." وظل في سلانيك، وهي مسقط رأسه، أربعة أشهر ، تمكن خلالها من تأسيس أول خلية لجمعيته هناك[٣٨]. وبعد أن عاد إلى مركز عمله في يافا (فلسطين) سعى لكي ينقل إلى سلانيك، وتم له ذلك " سنة ١٩٠٧م، غير أنه في هذا الوقت كانت المنظمة التي سيتم على يدها تنفيذ ثورة سنة ١٩٠٨م باسم الاتحاد والترقي ، قد أصبحت قائمة في الجيش، وكان مصطفى كمال، رغم عضويته في هذه الجماعة واحدا من كثيرين. إن أحداث سنة ١٩٠٨م لم ترفعه إلى القمة، كما حدث لأنور. نعم، إنه كان رئيس أركان حرب محمود شوكت باشا في الزحف على القسطنطينية للقضاء على محاولة إخماد الثورة المعاكسة في سنة ١٩٠٩م، ولكنه لم يكن قط موضع السر في جمعية الاتحاد والترقي.

إن الميلاد الحقيقي لهذه المنظمة الأخيرة إذن، هو أمر لا يتصل قط بالجماعة التي أسسها مصطفى كمال في سلانيك، رغم أن كلتا الجماعتين سرعان ما اندمجتا ببعضهما كما سنرى[٣٩]".

لا مراء في أن هناك تناقضًا واضحًا في مقولات ارنست رامزور التي اقتبسنا طرفا منها بشأن دور مصطفى كمال في تأسيس اللجان العسكرية في البلقان، والتي قامت بالثورة سنة (١٩٠٨ – ١٩٠٩م) وبشأن الولاء للجمعية. وسنعود لتناول جوانب أخرى من دوره عند حديثنا عن دور العسكريين في الجمهورية التركية.

العسكريون العرب بعد الانقلاب العثماني:

شارك الضباط العرب المنتسبون إلى الجيش العثماني مشاركة بارزة في أحداث سنتي ١٩٠٨و ١٩٠٩م، ويمكن أن نشير هنا إلى الدور (الرئيس) الذي قام به ضابطان عربيان كبيران :

محمود شوكت باشا، وهو عراقي ، وعزيز على المصري، وهو مصري. حيث شاركا، وغيرهما من الضباط العرب، في جمعية الاتحاد والترقي، وفي الإعداد للانقلاب، أو الثورة، وكان اللواء محمود شوكت هو الذي قاد الجيش الثالث وزحف به على العاصمة، تلك الحركة التي أدت إلى خلع السلطان عبد الحميد الثاني وعودة الاتحاديين إلى الحكم كما أشرنا. لقد كانت مشاركة الضباط العرب من منطلق الانتماء إلى الدولة، وأن إصلاحها سينعكس على أهلهم في المناطق العربية. لكن قادة تركيا الفتاة وجمعية الاتحاد والترقي كان لهم أهداف أخرى.

لم يترك لنا أحد من العسكريين العرب أية كتابات - في حدود ما أعلم - تصف الموقف بعد نجاح الانقلاب العثماني الذي ساهموا فيه، لكن عدداً من المدنيين والمثقفين العرب الذين عاشوا الأحداث في العاصمة العثمانية، وكانت لهم نفس التوجهات الإصلاحية التي انطوت عليها "الأهداف المعلنة" للاتحاد والترقي، كما كانت لهم صلات مباشرة بالضباط العرب، تركوا لنا وصفا للأجواء التي سادت العاصمة العثمانية، وكان لها أكبر الأثر على سلوك العرب، العسكريين منهم والمدنيين، تجاه حكم "الاتحاد والترقي" ، وتجاه الدولة وصلة العرب والبلاد العربية بها.

كما أن الصحافة العربية التي كانت تصدر في القاهرة وبيروت عكست بعض مضامين التطورات التي أعقبت أحداث سنتي ١٩٠٨و١٩٠٩م في العاصمة العثمانية. ومن هذه الصحف: مجلة المنار التي كان يصدرها السيد رشيد رضا في القاهرة، وجريدتا الأهرام والمقطم، وهما جريدتان كانت لهما وقتذاك توجهات وميول معروفة نأخذها في الاعتبار، وإن لم نر مجالا للخوض فيها أو الإشارة إليها؛ ومثل ذلك يمكن أن يقال عن مجلة الهلال التي كان يصدرها جرجي زيدان. ومن الصحف اللبنانية كانت هناك جريدة لسان الحال، والبيرق، ولعلهما ما زالتا تصدران حتى وقتنا هذا ، بجانب جريدة اسمها لبنان. وهذه الصحف اللبنانية كانت تمثل وجهة نظر لبنانية محلية صرفة، رحبت بالانقلاب العثماني، أو "الثورة"، كما سماها بعض الرواة(٤٠). هذا فضلا عن مؤلفات لشخصيات مدنية معاصرة شاركت في الأحداث، مثل الدكتور أحمد قدري ، مؤسس (أو أحد مؤسسي جمعية المنتدى الأدبي " التي أنشئت في استانبول سنة ١٩٠٩م، وهو سوري، وأحمد عزت الأعظمي، وهو من مؤسسي) "جمعية المنتدى الأدبي" ، كما أنه أصدر مجلة المنتدى الأدبي، باسم نفس الجمعية، وهو عراقي، ورفيق بك العظم، وغيرهم. وثمة مصدر آخر بالغ الأهمية هو الوثائق البريطانية المعاصرة، وهي عبارة عن مكاتبات سرية بين السفارات البريطانية ووزارة الخارجية في لندن ، كما تضم بعض تقارير كتبها بعض ضباط المخابرات البريطانيين.

وطبيعي أن تغفل المصادر ذكر الضباط العاديين الذين لم تكن لهم أدوار بارزة؛ ولذا فإن المعلومات التي وردت عن أحداث سنتي ١٩٠٨-١٩٠٩م لم تتحدث عن غير محمود شوكت وعزيز علي المصري. ولسنا نعرف على وجه اليقين كم كان عدد الضباط العرب في الجيش العثماني، ذلك أن فيليب ماتسل يذكر أن عددهم بلغ أربعمائة وثمانية وتسعين ضابطا، وأن ثلاثمائة وخمسة

عشر منهم انضموا إلى جمعية العهد السرية التي أسسها عزيز المصري فيما بعد(٤١). أما أسعد داغر فقد روى أن حوالي ثلاثمائة ضابط عربي تجمعوا في وزارة الحربية في استانبول، عندما استدعي عزيز على المصري لمقابلة أنور باشا فيها(٤٢)؛ هذا، بينما ذكر جورج كيرك – عند حديثه عن تأسيس جمعية العهد– أن عدد أعضائها بلغ أربعة آلاف عضو، على مستوى الإمبراطورية العثمانية(٤٣).

ومنذ سنة ١٩٠٩ أخذ موقف العرب من تركيا الفتاة يعتريه شيء من التبدل، حتى تحول التأييد والولاء إلى عداء وانفصال في العمل والتوجهات. ولقد سجلت لنا المصادر هذا التبدل من خلال أنشطة ومواقف الشريحة (المسيسة) والمثقفة من العرب، ومن كتابات بعض أفراد هذه الشريحة، وليس مما كتبه أو خلفه العسكريون. لكن أنشطة ومواقف عزيز علي المصري ظلت المحور الرئيسي بالنسبة لمواقف وتوجهات العسكريين العرب، كما ظلت موضع اهتمام بالغ من غير العسكريين.

ولذا فإن أي حديث عن دور العسكريين العرب حتى نهاية الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٨م سيظل محوره الرئيسي نشاط هذا الضابط العربي البارز، بحكم الضرورة لا بعامل الاختيار.

ما إن نجح أنصار جمعية الاتحاد والترقي في فرض إرادتهم على السلطان وحكومته سنة ١٩٠٨ حتى بدا حقدهم على العرب، وعلى الإسلام يظهر إلى العلن، وبشكل فظ. وخلال الاحتفالات التي تلت إعادة الدستور، مارست العناصر المتطرفة والعناصر المشبوهة عمليات الاستفزاز والتحريض بشكل علني مبالغ فيه. وكانت استانبول تحتضن جالية عربية كبيرة من المدنيين والعسكريين الذين صدمتهم تلك المواقف المتطرفة ، وهم الذين آمنوا بالإصلاحات وساهموا في العمل من أجل التغيير، بما في ذلك مساهمة الضباط العرب الذين انضموا إلى جمعية الاتحاد والترقي على نطاق واسع وساهموا في أنشطتها. وتروي لنا المصادر طرفا من الهوس الذي عبر به أنصار الاتحاديين عن حقدهم؛ ومن ذلك مقال ظهر في جريدة إقدام حقر العرب إلى حد القول بأنهم "بمقتضى طبيعتهم يبيعون بالمال كل شيء حتى أعراضهم(٤٤)." وكان رد الفعل من جانب الشباب العرب في استانبول عنيفا وعفويًا في الوقت نفسه. لقد توجهوا إلى إدارة الجريدة وهاجموها بالأحجار وكسروا زجاج النوافذ ووجهوا الإهانات المباشرة إلى أحمد جودت بك ، رئيس تحرير الجريدة ، الذي سمح بنشر ذلك الكلام. ولم يقفوا عن هذا الحد، بل ذهب وفد منهم إلى رئاسة الوزارة، حيث وعدهم رئيس الوزراء بإحالة أحمد جودت إلى ديوان الحرب العرفي. وقد حكم الديوان بتعطيل الجريدة إلى أجل غير مسمى(٤٥). وينقل الأعظمي لنا أن مؤلفا اسمه عبد الله أفندي، قال في كتاب له بعنوان: قوم جديد مخاطبا الأتراك: "ما هذا الجهل وما هذه الغفلة التي استولت عليكم أيها الناس؟ تعلقون إسماء خلفاء العرب على جدران جوامعكم، وتتركون أسماء خلفاء الترك . . . إنكم أيها الأتراك قوم مقدسون

مبجلون[٤٦]." ويخبرنا الأعظمي أن أكثر الذين كانوا يتطرفون في هذا التحريض العنصري هم من يهود الدونمة الذين استوطنوا سلانيك[٤٧]. وكان أحمد عزت الأعظمي من قيادات الجالية العربية في استانبول آنذاك، ومن مؤسسي جمعية المنتدى الأدبي، وكان محرر مجلة المنتدى الأدبي التي حملت اسم الجمعية. وقد نشرت جريدة البيرق البيروتية أخبارًا عن بعض مظاهر هذه العنصرية فقالت إن ناظر إحدى المدارس في الأستانة أقدم على محو "اسم أحد الطلبة العرب من كتابه لأنه كان مكتوبا باللغة العربية"، كما أفادت الجريدة نفسها أن صباح الدين بك "نشر بالأمس فصلا في جريدة إقدام ذهب فيه إلى أن كل ولاية لا يقطنها الترك يخشى عليها من تغلب العنصر الإسلامي على المسيحي [٤٨]. .."

هذه التوجهات وذلك التوجيه العنصري دفع بالعرب إلى النظر لوضعهم من منظور عربي ، كما أشار محمد عزة دروزة[٤٩] ، وكما أشار أحمد عزت الأعظمي [٥٠].

ويحكي لنا الدكتور أحمد قدري كيف أنه عاد وزميل له إلى منزلهما في استانبول بعد أن شهدا جانبًا من ذلك التعصب الاستفزازي ، فأخذا يفكران فيما ينبغي عليهما وأمثالهما عمله ؛ ومن خلال تبادل الرأي مع أصدقاء آخرين أنشأوا "جمعية العربية الفتاة"، وذلك بعد إعلان إعادة الدستور بأربعة أيام فقط [٥١]، سنة ١٩٠٨. وفي السنة التالية أسس الدكتور أحمد قدري وزملاؤه "جمعية المنتدى الأدبي". وعندما غادر الدكتور قدري العاصمة العثمانية ليحل في باريس؛ كان القائمون على الجمعية من أصدقائه هم:

يوسف مخيبر، وسيف الدين الخطيب ، ورفيق رزق سلوم، وبجانبهما جميل الحسيني، وأحمد عزت الأعظمي مُصدر مجلة المنتدى الأدبي[٥٢].

عزيز علي المصري وتنظيم العسكريين:

وكان عزيز علي المصري يتردد على المنتدى الأدبي. وقد وصفه أسعد داغر بأنه " هو أبو الفكرة العربية وحامل لوائها . . . كان عزيز قدوة لجميع عارفيه في كل شيء. . . وكانت علاقته بشبان المنتدى الأدبي علاقة المعلم بتلامذته والأب ببنيه ، يبث فيهم الفكرة العربية والروح الوطنية والأخلاق الكريمة الفاضلة، ويعلمهم تاريخ العرب...[٥٣]" وما لبث عزيز أن أسس "الجمعية القحطانية" في السنة نفسها التي تأسس فيها "المنتدى الأدبي" أي سنة ١٩٠٩م، وكان من بين مؤسسيها اثنان من المنتدى الأدبي. وكان ممن شاركوا عزيز في تأسيس أيضا :

(١) سليم الجزائري، وهو ضابط دمشقي مسلم، (٢) الأمير أمين أرسلان ، وأخوه (٣) الأمير عادل أرسلان، وهما من أمراء دروز جبل لبنان، (٤) خليل حماده ، وهو مسلم بيروتي، (٥) وأمين كرما، وهو مسيحي من حمص، (٦) وصفوت العوا، وهو ضابط دمشقي مسلم، وعلي

النشاشيبي، وهو ضابط مسلم من القدس،(٨) وشكري العسلي، وهو دمشقي مسلم.(٧) وقد ضمت "القحطانية" عددًا من ضباط الرتب العالية في الجيش العثماني[٥٤].

وكانت تتبنى فكرة إقامة مملكة عثمانية ثنائية ، عربية - تركية ، على غرار إمبراطورية النمسا - المجر. ويصف چورچ أنطونيوس عزيز المصري بقوله: لقد كان نفوذه أعظم مما توحي به رتبته؛ كان يحاضر في كلية أركان الحرب، وقد استولى على قلوب الجيل الجديد من ضباط الجيش. وأثناء خدمته العسكرية أظهر شخصية متميزة وإقداما وحسن تقدير. وحيث إنه كان مخلصا ذا رؤية وأهداف واضحة، لا تنقصه قوة التصميم في وطنيته فقد ارتضاه رجال كانوا أكبر منه سنا قائدًا لهم. وفي سنة ١٩١٠م كلفته حكومة الاتحاديين بالسفر إلى اليمن الذي كان ثائرا على حكومة استانبول؛ فنجح في إقناع إمام اليمن بتسوية خلافاته مع الدولة العثمانية سلميًا، وقد عُدّ ذلك انتصارًا لعزيز. وفي السنة التالية تعرضت ليبيا، وهي ولاية عثمانية، للغزو من قبل إيطاليا، فتطوع عزيز لتنظيم وقيادة المقاومة ضد الاحتلال ، وسافر إلى ليبيا لهذا الغرض، وأبلى بلاء حسنًا. وعاد إلى استانبول في صيف ١٩١٣م ليكتشف مزيدًا من اليأس العربي من سياسات جماعة الاتحاد والترقي.

كذلك فقد كان بلغه بعد عودته من ليبيا أن بعض أعضاء "القحطانية" لم يكونوا أهلا للثقة، فدفعه ذلك إلى تأسيس جمعية أخرى، هي جمعية "العهد" التي اقتصرت عضويتها على ضباط الجيش، باستثناء اثنين من المدنيين ، أحدهما الأمير عادل أرسلان. وحيث إن عدد الضباط العراقيين في الجيش العثماني كان كبيرًا فقد كان لهم حضور قوي في مجلس الجمعية؛ وقد أنشئ لها فرعان في بغداد والموصل. وكانت "العهد" للعسكريين ما كانته "العربية الفتاة" للمدنيين[٥٥]. وقد كان عمل الجمعيتين تكامليًا، بالرغم من أن أعضاء هذه لم يكونوا على علم بوجود تلك.

لكن صعوبة التعامل مع وزارة الحربية التي كانت تسيطر عليها الفوضى والفساد ، فضلاً عما ووجه به من غيرة وحسد أديا إلى غمط انجازاته ونجاحاته، بجانب ما اكتشفه من عزم الاتحاديين على تفريق الضباط العرب، وإبعادهم عن العاصمة إلى أماكن قصية ومتفرقة في أطراف الإمبراطورية، بما في ذلك هو نفسه[٥٦]، كل ذلك حمله على التقدم باستقالته والاشمئزاز يملأ نفسه. وقبل أن يتلقى جوابًا على طلب الاستقالة تلقى أمرا لمقابلة وزير الحرب أنور باشا. وتوجس أنصاره من الضباط من هذه المقابلة ونصحه المقربون منه بعدم الذهاب لكنه لم يقتنع. وفي انتظار النتيجة اتجه ثلاثمائة منهم إلى مبنى الوزارة ورابطوا في أروقته إلى أن انتهت المقابلة. ورغم أنها كانت ودية إلا أن عزيز بقي مصرا على استقالته. وهكذا استشعر الاتحاديون خطره، خاصة بعد ما شاهدوا تجمع هذا العدد الكبير من العسكريين من أنصاره. وهكذا صدر الأمر باعتقاله في التاسع من شهر شباط (فبراير) ١٩١٤م، بينما كان يخرج من فندق توكاتليان في استانبول[٥٧]. وقد أثار

اعتقاله غضب الجالية العربية في الأستانة ، وسرعان ما تحول الغضب إلى مظاهرات في الشوارع[٥٨]. وبعد تحقيق صوري وتهم ملفقة تلقى عزيز حكمًا بالإعدام؛ فأثار ذلك المشاعر والاحتجاج والمساعي في كثير من المدن العربية، فضلا عن تحركات أنصاره ومحبيه في العاصمة العثمانية. وفي مصر – التي كانت تحت الاحتلال البريطاني – جرت اتصالات من أعيان المصريين لحمل بريطانيا على التدخل للإفراج عنه. وكان من بين الذين اهتموا بسلامة عزيز المصري أمير الشعراء أحمد شوقي؛ فقد نظم شوقي قصيدة مؤثرة وجهها إلى السلطان العثماني كان من أبياتها:

بالله بالإسلام بالجرح الذي ... ما انفك في جنب الهلال يسيل

هلا حللت عن السجين وثاقه ... إن الوثاق على الأسود ثقيل

أيقول واش أو يردد شامت ... صنديد برقة موثق مكبول

هو من سيوفك أغمدوه لريبة ... ما كان يغمد سيفك المسلول

فاذكر أمير المؤمنين بلاءه ... واستبقه إن السيوف قليل

وقد ترجمت الأبيات إلى التركية ورفعها إليه إحسان الجابري، الذي كان الأمين الثالث في البلاط السلطاني، فلما قرأها اغرورقت عيناه بالدموع، وقال بصوت متهدج: "واي أغلم واي[٥٩]" ، أي: ما أشد ألمي يا بني! والظاهر أن أمير الشعراء لم يكن يعلم أن "أمير المؤمنين" لا يملك من أمر نفسه شيئا بله أن تكون له سلطة تمكنه من التدخل في أمر كهذا.

وقد ذكر أسعد داغر أنه زار عزيز في سجنه وأخبره باهتمام الجالية العربية ومساعيها للإفراج عنه وعن الخطابات التي قدمتها للسفراء وإلى المفتش الألماني للجيش، وكيف اغرورقت عينا عزيز بالدموع، حيث علق بقوله : "كنت أفضل ألف مرة أن أقتل على أن يدعى الأجانب إلى التدخل لمصلحتي[٦٠]."

ويبدو أن الضغوط المختلفة أثمرت فخفف حكم الإعدام إلى خمسة عشر عامًا سجنًا، ثم أفرج عنه بشرط أن يغادر العاصمة العثمانية إلى مصر فورًا. وما لبثت الحرب العالمية الأولى أن اندلعت في شهر آب(أغسطس) ١٩١٤م، ثم أقحمت فيها الدولة العثمانية بقيادة جماعة الاتحاد والترقي في التاسع من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٤م، وعلى أثر ذلك أعلنت بريطانيا الحماية على مصر، وتغير وضع المسرح بالنسبة لجميع الفرقاء.

لقد أصبح الناشطون العرب في مأزق بين كارثة سياسات "جمعية الاتحاد والترقي" من جهة، ومطامع ومخططات الدول الأوروبية لاستعمار الأقطار العربية من جهة أخرى. وهنا بدأ التفكير في الحصول على الاستقلال يدخل في اعتبارهم، بدلا من فكرة الدولة الثنائية ، العربية-التركية، وفكرة

اللامركزية. وقد رأت جمعية العربية الفتاة أنه في حالـة مـا إذا وصلت المخططـات الغربيـة مرحلـة التنفيذ، فإن على الجمعية أن تقف مع تركيا لمقاومة الاختراق الأجنبي مهما كان نوعـه. وفـي الوقت نفسه وجه عزيز المصري، المقيم في مصر، تحذيرًا إلى الشخصيات القيادية في جمعية العـهد بـألا تغريهم ظروف الحرب باتخاذ موقف عدائي نحو تركيـا، علـى أساس أن دخولـها الحـرب سيعرض المقاطعات العربية للسقوط في يد الدول الأوروبية الطامعة. وأكد أن عليهم أن يقفوا بجانب تركيا إلى أن يتم الحصول على ضمانات فعالة ضد مخططات استعمار البلاد العربية[٦١].

وانطلاقًا من هذه القاعدة التي تبناها عزيز المصري نجده يـسعى - بعد اندلاع الحـرب العالميـة الأولى وانضمام تركيا إلى جانب ألمانيا - لاكتشـاف إمكانـات الحصـول مـن بريطانيـا علـى تعـهدات وضمانات لاستقلال البلاد العربيـة. وفي الوقت نفسه كـان الشـريف حسين، شـريف مكـة، يحـاول معرفة موقـف بريطانيـا فـي حـال اندلاع الصدام بين العرب والترك وتحولـه إلـى ثـورة. وكـانت اتصالات الشريف حسين قد بدأت منذ سنة ١٩١٤م، عـن طريـق اللـورد كتشـنر فـي القـاهرة، ومـن خلال الأمير عبد الله ابن الحسين عند مروره بالعاصمة المصرية. ثم تلقـى الشـريف حسين اتصـالاً من جمعية العربية الفتاة تبين مواقف الشباب العربي المنضوي تحت لـواء الجمعيـة ، بالإضافـة إلـى العسكريين العرب في جمعية العهد واستعدادهم للثورة ضـد الدولـة العثمانيـة، خاصـة بعـد أن أعـدم عدد كبير شنقًا فـي بيروت ودمشق، بعد فشـل الحملـة التـي قادهـا جمـال باشـا علـى قنـاة السويس لاسترجاع مصر من أيدي الإنجليز[٦٢]. ويخرج بنا عن موضوعنا أن نحاول استعراض تفاصيل هذه الحوادث؛ لذا فإننا سنحصر حديثنا في موضوع العسكريين العرب دون إطالة.

ويتضح من الوثائق البريطانية اهتمام الإنجليز بتتبع أنشطة العسكريين العرب السرية قبل نشوب الحرب العالمية الأولى ؛ ففي تقرير سري لشـهر كـانون الأول (ديسمبر) ١٩١٢م يتنـاول موضـوع العـراق التركي(Summary of Events in Turkish Iraq for December 1912) نقـرأ أن هنـاك إشاعات مستمرة عن تأسيس جمعية وطنية سرية هنـا، تتكون مـن العرب؛ بغـرض طـرد الأتـراك. ويقال: إن الجمعية تضم أكثر من مائة من الضباط من مختلف الرتب. أما هدف الجمعيـة -بعـد طـرد الأتراك- فيتلخص في إنشاء دولة مستقلة ، وتشجيع الوطنية والاتحاد الإسلامي[٦٣]. وفي تقرير آخر يحمل تاريخ ١٩١٤/٨/١٧م كتبه الكابتن R.E.M. Russel مـن دائـرة المخـابرات (الإنجليزيـة) فـي القاهرة تحت رقم (٤٦٢٦١) نقرأ عن لقاء تم بين عـزيز المصـري والضـابط المذكور بتـاريخ ١٩١٤/٨/١٦م أن عزيز كان مكلفًا من قبل اللجنة المركزية في بغداد بـالتحقق مـن موقـف بريطانيـا تجاه الدعوة والدعاية لانشاء دولة عربية مستقلة. ويقـول التقريـر: إن قـوة الحركـة التـي كـان يمثلـها عزيز تتركز في بغداد ونجد وسوريا. ولم يسم عزيز أي قائد. وقال راسل: إن رده كان سـلبيًا، وأنـه أكد لعزيز أن الوقت غير مناسـب لبحث هذا الموضوع [٦٤]. كان ذلك قبل نشوب الحـرب العالميـة

وانضمام تركيا إليها، أما بعد نشوب الحرب فقد غدت بريطانيا حريصة على توظيف الغضب العربي من السياسات العنصرية لحكومة الاتحاد والترقي التركية؛ ليخدم ويساند المجهود الحربي البريطاني وأهدافه. ففي برقية سرية بتاريخ ١٩١٤/١١/١٣م موجهة من السيد Cheetham في القاهرة إلى وزير الدولة البريطاني للشئون الخارجية Sir Edward Grey يقول تشيتهام: إن قائد الحركة العربية هنا يشير إلى أن العرب ربما كانوا يشكون في نوايا بريطانيا العظمى نحو ضم الأراضي العربية إلى إمبراطوريتها . إن عزيز بيك المصري حقيقة هامة، خاصة بالنسبة لأقاليم العراق، وبين الضباط العرب في الجيش العثماني ...(٦٥). وفي برقية جوابية صادرة عن وزارة الخارجية في لندن بتاريخ ١٩١٤/١١/١٤م موجهة للسيد تشيتهام في القاهرة قال السير إدوارد غراي: تستطيع أن تعطي التأكيدات التي اقترحتها باسم الحكومة البريطانية. إن الحركة العربية ينبغي أن تشجع بكل طريقة ممكنة. عزيز بيك يمكن أن يرسل [إلى العراق] لتنظيم العمل.(٦٦).

لكن اندلاع الثورة العربية بقيادة الشريف حسين في حزيران (يونيو) ١٩١٦م حدد مسار العمل العربي خلال ما تبقى من الحرب، وكان تحرك الشريف حسين يحظى بدعم من الجمعيات العربية، بما فيها العربية الفتاة وجمعية العهد. وقد عمل عزيز المصري لفترة قصيرة مع الشريف حسين لا تزيد عن بضعة أشهر استقر بعدها في مصر. وفي أرض الكنانة عين لفترة قصيرة مفتشًا عامًا للجيش المصري، كما كلف بالسفر مع فاروق ، ولي عهد الملك فؤاد آنذاك، للإشراف عليه أثناء وجوده للدراسة في بريطانيا. وفي بداية عهد ثورة ٢٣ يوليو عين عزيز المصري سفيرًا لمصر في موسكو. وهذا التعيين يبدو مستغربا، إذ كانت سنه تزيد على السبعين سنة (ولد ١٨٨٠م). ويبدو أنه كان كثير الانتقاد لبعض تصرفات الحكم فأريد إبعاده.

وكان من أبرز الضباط العرب الذين تعاونوا مع الشريف حسين أيضا نوري السعيد ، الذي كان عزيز المصري يعتبره أهم الضباط العراقيين. وكان السعيد قد فر من استانبول على أثر اعتقال ومحاكمة عزيز المصري وتوجه إلى مصر متنكرًا، ثم غادر مصر وعاد إلى بغداد. وعندما احتل الإنجليز البصرة، سنة ١٩١٤م، قاموا باعتقاله وإبعاده إلى الهند. وفي سنة ١٩١٥م سمحوا له بالذهاب إلى مصر. وعندما أعلن الشريف حسين ثورته في السنة التالية التحق نوري بالثورة، وعين رئيسًا لأركان حرب الجيش الشريفي الحجازي. وفي تقرير سري للمخابرات البريطانية كتبه الرائد Bray نقرأ قوله: لقد كنت على علاقة وثيقة بنوري السعيد سنة ١٩١٦م في الفترة المبكرة من ثورة الشريف حسين. وقد كونت فكرتي عنه بعد دراسة عن قرب لشخصية هذا الضابط الشاب الحاذق، وهي أنه خطر جدًا بالنسبة لنا. . . لقد كان هو الذي تسبب في الجفاء والتباعد بيننا وبين علي بن حسين، وكان هو المسئول مباشرة عن الموقف الذي اتخذ بشأن الجنود المسيحيين. ولقد كان هو الذي عارض قيامنا بعمل خرائط للبلاد. وعندما قمنا بذلك أصر على أن يكون معي مرافق؛ ليمنعني من الاتصال بأبناء المنطقة العرب؛ وليظهر محاذير من إنزال المسيحيين في الحجاز(٦٧).

وقد شغل نوري منصب رئيس أركان حرب الجيش الشمالي تحت قيادة الأمير فيصل، وشارك في معارك معان ودرعا ودمشق، ورقي إلى رتبة لواء . وعندما دخل الجيش العربي الشريفي سوريا في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩١٨م صار نوري كبيرًا لمرافقي الملك فيصل، ثم رافقه عند سفره للمشاركة في مؤتمر الصلح في باريس. وعندما انهار العهد الفيصلي في سورية تحت وطأة هجوم القوات الفرنسية، عاد نوري السعيد إلى لعراق. وفي سنة ١٩٢١م تم تعيينه رئيسا لأركان حرب الجيش العراقي. وخلال تطور العراق السياسي صار السعيد من أبرز رجال السياسة والحكم في العراق(٦٨).

وبجانب نوري السعيد سنجد كثيرين من الضباط العرب العثمانيين الذين لعبوا أدوارًا سياسية مهمة في العراق وسوريا في عهدهما الاستقلالي ، وقاد بعضهم الانقلابات العسكرية، مثل بكر صدقي، وحسني الزعيم، وسامي الحناوي.

ثمة ملاحظات قليلة عن دور العرب العثمانيين في العهد العثماني:

١- يبدو أن معظم العسكريين العرب العثمانيين تصرفوا بأوقاتهم وجهودهم، باعتبارهم مواطنين عثمانيين يخدمون دولتهم.

٢- وقد جاء انضمام أكثرهم إلى جمعية تركيا الفتاة والاتحاد والترقي من منطلقين:

(أ) إصلاح أوضاع الدولة العثمانية حكومة ومواطنين

(ب) الإيمان بالمبادئ والقيم الغربية، ويبدو لي أن المنطلق الثاني لم يكن واضحا لدى الأكثرين منهم؛ لأنهم لم يتعمقوا في تلك المبادئ ولم يستوعبوها.

٣- ويبدو أن أكثرهم آمنوا بفكرة الدولة الثنائية ، على غرار إمبراطورية النمسا – المجر، أو بفكرة اللامركزية.

٤- لقد صدمتهم سياسة التتريك القسري والتوجهات العنصرية لدى جماعة الاتحاد والترقي، وزادت الصدمة عمقا بالاستفزاز والإهانات والإيذاء في السلك الوظيفي، فنمت فكرة الاستقلال.

٥- من بقي منهم على ولائه للجمعية وظهر عليه أي تلكؤ في تنفيذ سياساتها تم سحقه والتخلص منه ، ولعل الفريق محمود شوكت العراقي الذي وصل إلى منصب رئيس وزراء يعتبر مثلا لذلك، حيث تعرض للاغتيال وهو في سدة الحكم بينما كان الاتحاديون في أزهى فترات حكمهم. ويبدو أن أخاه حكمت سليمان قد تأثر بدوره في حركة ١٩٠٩م وعزل السلطان عبدالحميد الثاني، إذ نجده (حكمت سليمان) يدبر تنظيم أول انقلاب عسكري في العراق سنة ١٩٣٦م كما

سنرى في صفحات تالية من هذا البحث عند حديثنا عن الدور السياسي للعسكريين في العراق.

٦- يبدو لي أن بعض العرب العثمانيين، عسكريين ومدنيين، اقتبسوا فكرة القومية بمفهومها الغربي من خلال تجربتهم مع جمعية تركيا الفتاة وتبنوها بعد ذلك في بلدانهم التي عادوا إليها. ولعل أبرز مثل على ذلك ساطع الحصري، الذي يلقبه البعض بأنه "أبو القومية العربية". وقد ذكر الراحل الدكتور محمد أحمد أنيس لكاتب هذه السطور أنه التقى بأبي خلدون في القاهرة أكثر من مرة وتبين له أنه لم يكن يحسن الحديث بالعربية، حتى لا يكاد يتقن تركيب جملة واحدة، فينتقل – عن غير وعي – للتحدث بالتركية، ثم يتحول إلى الفرنسية. هذا مع أن الأستاذ الحصري جعل المعول في القومية يكاد يكون محصورا في عنصر واحد هو اللغة.

العسكريون في الجمهورية التركية

تأسست الجمهورية التركية – كما تذكر لنا كتب التاريخ – سنة ١٩٢٣م. وكانت تركيا(٦٩)، أو الدولة العثمانية، قد ألقي بها في أتون الحرب العالمية الأولى التي نشبت أصلا بين القوى الأوروبية المتصارعة، دون أن تكون لها فيها مصلحة أكيدة تبرر المخاطرة وتبرر الخسائر الهائلة. وكان من مصلحتها أن تبقى على الحياد، باعتبار أن طرفي الصراع لم يكن أي منهما مبرأ من الطمع في السيطرة على أراضيها. وكما أشرنا خلال تناولنا لموضوع العسكريين في الدولة العثمانية فقد تلقت الجيوش العثمانية عددا من الهزائم الساحقة، وفقدت الدولة معظم أراضيها في البلقان والمشرق العربي، واضطرت إلى توقيع هدنة هي الاستسلام بعينه في مودروس Mudros الواقعة في جزيرة Lemnos، في الثلاثين من تشرين الأول (أكتوبر) ١٩١٨م.

وكانت الفترة بين استسلام تركيا، وبين قيام الجمهورية أواخر سنة ١٩٢٣م مرحلة انتقالية بين الدولة العثمانية، التي لم يبق منها سوى شكل فارغ، والجمهورية التركية. وقد ظل السلطان العثماني في استانبول وحكومته قائمة في ظل الإدارة العسكرية للحلفاء التي أنشئت في الثامن من كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٨م، وكذلك في ظل الاحتلال البريطاني، إلى أن تم إلغاء السلطنة، ثم إلغاء الخلافة. ومنذ سيطرة جمعية الاتحاد والترقي على شئون الحكم سنة ١٩٠٩م، وعزل السلطان عبدالحميد الثاني في تلك السنة لم يعد لشاغل منصب السلطنة أية سلطة حقيقية، ولا مجرد ظل من السلطة. وقد زرع الاتحاديون كل المواقع المهمة في بنية السلطة بأنصارهم، ولم يتركوا للسلطان حتى اختيار مدير مكتبه. وبعد الهزيمة عند نهاية الحرب العالمية الأولى لم يكن السلطان يملك شيئا في ظل الإدارة العسكرية التي أنشأها الحلفاء المنتصرون في الثامن عشر من كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٨، ثم في ظل الاحتلال البريطاني للعاصمة استانبول سنة ١٩٢٠م. وإذا سمحنا لأنفسنا بقبول الروايات التي تقدمها لنا أكثر المراجع – على علاتها – فإن الجنرال مصطفى كمال قاد حركة المقاومة لتحرير تركيا، وحقق النصر. وبعد ذلك قام بتأسيس الجمهورية(٧٠) وصار أول رئيس لها،

وتجددت رئاسته ثلاث مرات، إلى أن توفي سنة ١٩٣٨م. وبوفاته انتقلت الرئاسة إلى مساعده الأول ونائبه الجنرال عصمت باشا إينو. ويخبرنا برنارد لويس، أشهر المتخصصين الغربيين في تاريخ الدولة العثمانية، بأن الأتراك، دون غيرهم من بين القوى التي انهزمت في الحرب العالمية الأولى، نجحوا وحدهم في تحدي المنتصرين وفي الحصول على سلام عن طريق التفاوض، وحسب شروطهم التي وضعوها بأنفسهم[٧١]. وبطبيعة الحال، فإن الفضل في ذلك – حسب هذه الرواية – يرجع إلى جهود وقيادة مصطفى كمال. وحيث إننا معنيون هنا بالدور السياسي للعسكريين؛ فلن ننعطف نحو دراسة تاريخ التحركات التي شهدتها الفترة الانتقالية بين سنتي ١٩١٨م، و١٩٢٣م، إلا بقدر الضرورة الاستيضاحية، خاصة وأن تشابك الأحداث في تلك الفترة كان في غاية التعقيد.

امتد عمر الجمهورية التركية حتى وقتنا الحاضر ثمانية وسبعين عاما يمكن تقسيمها إلى ثلاث فترات: الفترة الأولى (١٩٢٣- ١٩٥٠) كان الحكم في معظمها بيد حكومات تصل إلى السلطة بعد انتخابات نيابية، وفي مظهر ديموقراطي مدني. لكن الحكم ظل في يد حزب واحد هو حزب الشعب، الذي أسسه الجنرال مصطفى كمال. وبعد الحرب العالمية الثانية أخذت الظروف تتطور وتتهيأ لظهور قوى سياسية جديدة.

إنقلاب مايو (أيار) ١٩٦٠:

بعد الحرب العالمية الثانية أصبحت حكومة الجنرال عصمت باشا إينو لا تحظى بأية شعبية، بل صارت مكروهة من قبل أغلبية كبيرة من الشعب التركي؛ والحقيقة أن النظام لم يكن في يوم من الأيام محبوبًا من الجماهير، لأسباب متعددة[٧٢]، نكتفي بذكر مثل واحد منها في هذه العجالة: مثلا، كان صغار الفلاحين في الريف التركي يشكلون ثمانين في المائة من مجموع سكان البلاد، ومع ذلك فإنهم لم يروا أي تحسن في مستواهم المعيشي أو أي من مجالات الصحة، والتعليم والمواصلات. ولو أخذنا الكهرباء مقياسا للتحضر نلاحظ أنه حتى سنة ١٩٥٣ لم توصل بالشبكة الكهربائية للبلاد سوى عشر قرى فقط من أصل أربعين ألف قرية من قرى تركيا. هذا بينما تضاعف إنتاج الكهرباء في البلاد عشر مرات خلال الفترة من عام ١٩٢٣، و١٩٤٣. لقد استأثرت المدن بالحصة الأكبر، وتركت للريف ما نسبته (٠,٢٥) خمسة وعشرين في الألف من واحد في المائة[٧٣]. وقد كانت تركيا طوال الفترة المذكورة، بل من سنة ١٩٢٥ إلى سنة ١٩٥٠م تحت حكم الحزب الكمالي، حزب الشعب الجمهوري. لذلك فإنه لم يكن مستغربا - عندما أجريت انتخابات عامة حرة في شهر أيار (مايو) ١٩٥٠م أن يتلقى ذلك الحزب هزيمة ساحقة، إذ حصل الحزب الديموقراطي المنافس على ٤٠٨ مقاعد من مقاعد البرلمان، بينما لم يحصل حزب الشعب الجمهوري، الحزب الكمالي، إلا على ٦٧ مقعدًا فقط. وعندما أجريت الانتخابات النيابية التالية في الثاني من أيار (مايو) ١٩٥٤م في موعدها الدستوري حقق الحزب الديموقراطي انتصارًا جديدًا وساحقا، إذ حصل على

(٥٠٣) مقعد من مجموع مقاعد البرلمان البالغة (٥٤١) مقعد، بينما حصل حزب الشعب الجمهوري على ٣١ فقط [٧٤].

لقد حكم الحزب الديموقراطي حتى شهر أيار (مايو) ١٩٦٠م، إلى أن أطاح به انقلاب عسكري. ففي الساعة الثالثة من صباح يوم ٢٧ آذار (مارس) ١٩٦٠، صدر البيان الأول الذي أعلن استيلاء الجيش على السلطة. وكانت قد سبقت الانقلاب سنوات من الإعداد من خلال تعاون ٣٨ ضابطًا من رتبة عقيد ورائد ونقيب[٧٥]. وقد تمكن هؤلاء من إقناع ضابط كبير برتبة لواء (جنرال) بأن يكون واجهة للمجلس العسكري، ولم يكن ذلك الضابط سوى الجنرال جمال جورسيل، الرئيس السابق لأركان حرب القوات البرية. وبعد نجاح انقلابهم شكل هؤلاء من أنفسهم مجلسا عسكريا باسم "الجنة الوحدة القومية" *Milli Birlik Komitesi*. وفي اليوم التالي للانقلاب أعلن تعيين الجنرال غورسيل رئيسا للدولة، ورئيسا للوزراء، ووزيرا للدفاع وهكذا سقط نظام بايار - مندرس الذي استمر حكمه عشر سنوات. وبعد نجاح الانقلاب أجريت محاكمة لمئات من المتهمين من أعضاء الحزب الديموقراطي استمرت سنة كاملة. وعند نهايتها صدرت أحكام بالإعدام على خمسة عشر متهمًا ، بينما حكم على ٤٣٣ متهم آخر بالسجن لمدد متفاوتة [٧٦].

وعين الانقلابيون مجلس وزراء من الفنيين (التكنوقراط) غير السياسيين، أي أنه كان بمثابة مجلس استشاري منفذ لما يأمر به أو يوافق عليه العسكريون . والتفت المجلس العسكري الحاكم إلى أولوياته في ممارسة الحكم، فقام بتجميد الحزب الديموقراطي ـ الذي اسقط الانقلاب حكومته ـ ولم يلبث أن أصدر قرارًا بحله في ١٩٦٠/٩/٢٩م. وقد وجهت الاتهامات إلى قادة الحزب الذين كانوا قد اعتقلوا فور نجاح الانقلاب مباشرة، فكان منها تهم بالفساد، وارتكاب الجرائم، ومخالفة الدستور بإنشائهم لجنة للتحقيق في أنشطة حزب الشعب الجمهوري وعدد من الصحف. لقد بدت كثير من الاتهامات مفتعلة وغريبة؛ مستهدفة تشويه سمعة المتهمين والقضاء على مستقبلهم السياسي . وقد امتدت المحاكمات سنة كاملة صدر في نهايتها عدد كبير من الأحكام ، حيث برئت ساحة ١٢٣متهمًا، وحكم على واحد وثلاثين بالسجن المؤبد، وعلى ٤١٨متهم آخر بالسجن مددا مختلفة .
أما رئيس الجمهورية (جلال بايار) ، ورئيس الوزراء (عدنان مندرس)، ووزير الخارجية (زورلو) ووزير المالية بولاتكان فقد حكم عليهم بالإعدام . والحقيقة "أن الزعماء الديموقراطيين كانوا مخلصين للمبادئ الكمالية بقدر ما كان الشعبيون الجمهوريون . . . وقد اتخذوا إجراءات ضد ما يعتبره العالمانيون[٧٧] خطرًا إسلاميًا، وذلك باستخدام الشرطة، والقانون ، حيث أصدروا قانونا يحمي ذكرى أتاتورك، وسدوا الباب في وجه حزب الأمة. وبالمثل فقد اتخذوا إجراءات لتحجيم حزب الشعب الجمهوري المنافس لهم[٧٨]. وقد أكد أكثر من باحث ومراقب أن الحزب الديمقراطي ظل مخلصا للمبادئ الأساسية للعلمانية ،كما وضعها النظام السابق[٧٩]. ويبدو أن السبب الحقيقي لاستخدام هذا العنف المسرف هو أن زعماء الحزب الديموقراطي حاولوا كسب التأييد الشعبي عن

طريق السماح بإعادة رفع الأذان باللغة العربية بعد أن كان يرفع بالتركية ، وكذلك عن طريق بناء المساجد وترميم المزارات الصوفية.

والتفت الانقلابيون إلى الجيش فأحالوا مائتين وخمسة وثلاثين ضابطًا برتبة لواء (٢٣٥) إلى التقاعد ، من أصل مائتين وستين لواء كانت تضمهم القوات المسلحة ، كما أحالوا على التقاعد خمسة آلاف ضابط آخر (٥٠٠٠) من رتبة عقيد ورائد ونقيب [٨٠]. ثم جاء دور الجامعات حيث قرر المجلس طرد مائة وسبعة وأربعين أستاذًا ومحاضرًا (١٤٧) من الجامعات التركية، ولم تكن المعايير التي استخدمت في استهداف المفصولين واضحة ، فأدى ذلك إلىحركة تذمر في الجامعات، واستقال مدراؤها جميعا وعمت الاحتجاجات بين الأكاديميين؛ فتراجع المجلس حتى لا تسوء سمعة العسكريين، وسمح بإعادة المفصولين إلى أعمالهم، وتم ذلك بعد ستة أشهر من طردهم من العمل[٨١] .

وكان ضمن أعضاء المجلس العسكري الحاكم مجموعة متطرفة مكونة من أربعة عشر ضابطا تزعمهم ألب ارسلان ترك . وظلت هذه المجموعة تدفع نحو مزيد من الإجراءات القمعية والتعسفية والاستبدادية ، وقد حاولت حمل المجلس على تشكيل هيئة باسم " الاتحاد التركي للمثل والثقافة " تتولى الاشراف على وزارة التربية ، ومديرية الشئون الدينية والأوقاف ، والصحافة والإذاعة . لكن هذا الاندفاع المتطرف أثار مخاوف الأعضاء الآخرين في المجلس العسكري ، بما في ذلك رئيسه جورسل، كما اعترض عليه السياسيون المدنيون من أنصار المجلس . وفي الثالث عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٢م، أعلن مجلس الوحدة الوطنية حل نفسه، وتشكيل مجلس جديد استبعد منه المتطرفون الذين جرى تفريقهم ملحقين عسكريين في سفارات تركيا في الخارج . لقد رأى كبار الضباط خطر قيام نفر من صغار العسكريين بالعبث في شئون المؤسسة العسكرية فعملوا على تأسيس هيئة عرفت باسم (اتحاد القوات المسلحة Silah Kuvvetler Birligi) الذي صار يتدخل في السياسة بشكل متكرر .

وفي خطوة نحو إعادة الحكم الديموقراطي شكل المجلس من أساتذة الحقوق في الجامعات لجنة؛ لإعداد دستور جديد يحل محل دستور سنة ١٩٢٤م. وكان من أبرز التغييرات في الدستور الجديد إعطاء العسكريين – لأول مرة – دورًا دستوريًا عن طريق إنشاء هيئة باسم " مجلس الأمن القومي MilliGuvenlik Kurulu ". وفي العشرين سنة التالية وسع مجلس الأمن القومي صلاحياته ونفوذه على حساب الحكومة، بحيث أصبح السلطة العليا في الدولة .

ثم رفعت السلطات الحظر على النشاط السياسي، وظهرت أحزاب جديدة أعطيت الفرصة للتسجيل للانتخابات البرلمانية المزمع إجراؤها أواخر سنة ١٩٦١م. وجاءت نتائج الاستفتاء على

الدستور والانتخابات البرلمانية مخيبة لآمال الجيش وحزب الشعب الجمهوري.

لم يجلب الانقلاب استقرارا كما كان يؤمل، وكثر تغيير الحكومات؛ بسبب عدم توفر الأغلبية البرلمانية. وقد حاول نظام جورسيل كسب تأييد الجماهير التركية المتدينة عن طريق بناء المساجد، وترميم الأضرحة والاهتمام بالتعليم الديني في المدارس وغير ذلك من الاجراءات التجميلية (٨٢). وفي الوقت نفسه فقد شدد العقوبة على ما سماه (الاستخدام السياسي) للدين. هذا مع ملاحظة أن نفس الإجراءات التي اتبعها النظام لكسب ولاء المتدينين تعني أنه نفسه استخدم الدين في السياسة.

الانقلاب الثاني : ١٢ آذار (مارس) ١٩٧١ :

ونظرا لانعدام الاستقرار وانتشار العنف السياسي في شكل صدامات واغتيالات، وصراع بين التيارات في الجامعات مع تردي الأحوال الاقتصادية، وجه العسكريون إنذارا نهائيا إلى حكومة سليمان ديميرل طلبوا فيه تشكيل حكومة قوية تحظى بالثقة بهدف إنهاء حالة الفوضى والقيام بالإصلاحات المطلوبة في إطار الروح الكمالية (نسبة إلى مصطفى كمال). وبين الإنذار أنه إذا لم تنفذ المطالب، فإن الجيش سيقوم بواجباته الدستورية ويتسلم السلطة.

استقال رئيس الوزراء وحكومته وأنشأ الجنرالات حكومة جديدة برئاسة نهاد أريم، وهو من الجناح اليميني من حزب الشعب الجمهوري ، وبذلك أخذ التحرك العسكري صورة انقلاب متكامل(٨٣) . لكن هذه الخطوة الجديدة فشلت في تهيئة مناخ لإنشاء حكم مستقر ، فظلت الحكومات قصيرة العمر تقام من خلال تآلف قوى متعارضة ،حين اضطر ديميرل إلى الائتلاف مع نجم الدين أربكان، رئيس حزب الخلاص الوطني الإسلامي في حكومة ائتلافية، وتكرر ذلك أكثر من مرة ، بل إن بولند أجاويد الرئيس الجديد لحزب الشعب الجمهوري (الكمالي) اضطر إلى تشكيل حكومة ائتلافية مع حزب الخلاص الوطني بزعامة نجم الدين أربكان (٨٤). وقد تنامت شعبية هذا الحزب ذا التوجه الإسلامي بدرجة أقلقت العسكريين، خاصة وأن أربكان أتقن الاستفادة من ضعف شعبية الأحزاب الأخرى بحملها على تقديم تنازلات لصالح تقوية التوجهات الإسلامية في المجتمع التركي . وأخيرا نفد صبر جنرالات الجيش، كما استمر تفاقم الأوضاع الاقتصادية وسوء الأحوال المعيشية، فضلا عن زيادة وتيرة العنف السياسي وتوسع مداها .

الانقلاب الثالث : ١٢ أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠م:

وقد صدر بيانه الأول في الساعة الرابعة والنصف من صباح يوم ١٢ أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠م، وعلل الانقلاب بأن أجهزة الدولة توقفت عن العمل. وأعلن البيان حل البرلمان وإسقاط الحكومة ، ورفع الحصانة عن أعضاء مجلس النواب. وبعد ذلك مباشرة أوقفت جميع الأحزاب السياسية واتحادين للعمال معروفين بالتطرف. وقد جرى اعتقال زعماء الأحزاب السياسية باستثناء ألب

ارسلان ترك الذي اختبأ وتجنب الاعتقال ، وأعلنت حالة الطوارئ في جميع أنحاء البلاد. ولم يقف مجلس الأمن القومي عند هذا الحد، بل مضى فعزل رؤساء البلديات والمجالس البلدية في جميع أنحاء الجمهورية. وفي الرابع عشر من أيلول (سبتمبر) أعلن بشكل رسمي أن رئيس الأركان الجنرال كنعان افرين أصبح رئيسا للدولة. وبعد أسبوع عين مجلس الأمن القومي مجلس وزراء برئاسة عسكري متقاعد هو الأدميرال بولنت اولوسو، وقد ضم المجلس الوزاري عددًا من العسكريين المتقاعدين وبعض الإداريين لكنه لم يضم في عضويته أي سياسي. ولم يكتف جنرالات مجلس الأمن القومي بممارسة السلطة من خلال الوزارة التي اختاروا أعضاءها؛ لتناسب مخططاتهم، بل تدخلوا في نواحي متعددة من إدارة الأقاليم من خلال القادة العسكريين في أقاليم الدولة؛ لقد أعطوهم سلطة الإشراف على التعليم والصحافة وغرف التجارة واتحادات العمال، كل ذلك في ظل الأحكام العرفية التي منحتهم سلطات واسعة لم يترددوا في استخدامها بأقصى درجات العنف والتطرف .

وفي الأسابيع الأولى من عمر الانقلاب تم إلقاء القبض على أحد عشر ألفا وخمسمائة شخص ، وما أن حلت نهاية العام (١٩٨٠م) حتى ارتفع العدد إلى ثلاثين الفا، ليصل بعد عام من تاريخ قيام الانقلاب إلى مائة واثنين وعشرين ألف شخص، مع استخدام التعذيب على نطاق واسع الأمر الذي أثار احتجاجات منظمة العفو الدولية وغيرها. ولقد اعتبر بعض المراقبين السياسيين أن انقلاب سنة ١٩٨٠م، يعتبر أول انقلاب ضد المعارضة، أي ضد وجود حزب الخلاص الوطني ذي التوجه الإسلامي وتنامى قوته في الشارع وفي البرلمان، ولم يكن انقلابًا ضد رئيس الوزراء سليمان ديميريل.

وأخرج العسكر دستورًا جديدًا نقض كثيرا من اتجاهات دستور سنة ١٩٦٠م، وعاد المدنيون إلى الحكم، تحت رقابة العسكريين وظهرت أحزاب جديدة، لكن الاستقرار المنشود لم يحصل.

الانقلاب الرابع: كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨م:

وجاء الانقلاب الرابع في شهر كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨م، حيث أجبر رئيس الوزراء نجم الدين أربكان على الاستقالة. وقد بدأ العسكريون ، الذين يمسكون بمقاليد السلطة من وراء ستار شفاف ، العملية ضد رئيس الوزراء وحزبه – حزب الرفاه ، صاحب أكبر كتلة برلمانية – منذ شهر نوفمبر ١٩٩٧م، مستخدمين مختلف أساليب الضغط على أعضاء البرلمان وزعماء الأحزاب؛ مما جعل بعض المحللين يصف الانقلاب بأنه Post-modernCoup ، أي انقلاب من نمط ما بعد الحداثة(٨٥). وكان من طرائف الأساليب التي اتبعها العسكريون لإسقاط أربكان وحزبه، منعهم للنائبة مروة قاوقجي من دخول البرلمان في أول جلسة له بعد الانتخابات التي نجحت فيها؛ لأنها كانت

ترتدي الحجاب ورفضت أن ترفعه ، فاعتبر ذلك تهديدًا لأمن الدولة، مع أن قاوقجي درست هندسة الحاسوب (الكمبيوتر) في الولايات المتحدة، أي أنها ليست ممن يمكن اتهامهم بالتطرف. ولم يقف الأمر عند حد منعها من دخول البرلمان، بل سحبوا جنسيتها التركية.

ولازالت سيطرة العسكريين على مختلف جوانب الحياة في البلاد مستمرة، وينتظر أن تستمر سنوات طويلة من غير أن تنجح في جلب الاستقرار المطلوب. وبينما أكتب هذه السطور يوم الخميس ٢١ حزيران (يونيو) ٢٠٠١م نقلت وكالات الأنباء ووسائل الإعلام خبر حل حزب الفضيلة ذي التوجه الإسلامي الذي يمثله في البرلمان التركي (١٠٢) من النواب.

ولعل من المناسب الآن أن نحاول إلقاء نظرة تأملية سريعة تقود إلى التوصل إلى فهم الأسباب والدوافع . ومع كل الجهد المبذول لالتزام الموضوعية في البحث والتقويم من جانب كاتب هذه السطور ، فإن العنصر الشخصي سيظل موجودا بدرجة أو بأخرى بالنسبة للنتائج التي تقدم للقارئ حصيلة لهذه الجولة في استكشاف الدور السياسي للعسكريين الأتراك .

قامت الجمهورية التركية سنة ١٩٢٣م كما مر معنا، وكانت السنوات الأربع التي سبقت قيامها تمثل فترة الانهيار الفاجعة بالنسبة للأتراك العثمانيين. فقد كان هناك أناس كثر لم يخطر ببالهم أن تسقط تلك الدولة التي عمرت أكثر من ستة قرون بذلك الشكل المزري، كما كان هناك أناس هائمون - بأفكارهم ومشاعرهم - تشلهم الحيرة والعجز من هول الصدمة. وفي الوقت نفسه كان هناك أناس يعدون ويخططون لرسم المستقبل على النحو الذي يريدون ، أو الذي أريد لهم.

استانبول محتلة من قبل الحلفاء المنتصرين، بها أربعة ممثلين لأولئك الحلفاء يحمل كل منهم لقب "المندوب السامي" (بريطاني ، فرنسي، ايطالي ، يوناني). بحر مرمرة مزدحم وغاص بالسفن الحربية لدرجة أن لونه كان يبدو للناظر أسود بلون السفن التي غطت جميع سطحه. وكانت مراكز المخابرات في العاصمة العثمانية ، التابعة للحلفاء ، تجمع كل شاردة وواردة من الأخبار، ويتردد على مسئوليها مخبروهم وجواسيسهم ليل نهار، لكن المخبرين المهمين كانوا يأتون ليلا إلى مركز المخابرات البريطاني بصفة خاصة (٨٦).

أما بقايا هيكل السلطة العثمانية فكان هناك السلطان محمد السادس وحيد الدين ، الذي وضع في المنصب في شهر تموز (يوليو) سنة ١٩١٨م، قبل انتصار الحلفاء وتوقيع اتفاقية التسليم بثلاثة أشهر تقريبا. وكما مر معنا فقد انتهت واقعيا أية سلطة لشاغل عرش بني عثمان منذ سنة ١٩٠٩م، عندما عزل الاتحاديون السلطان عبدالحميد الثاني في تلك السنة، وعينوا أخاه محمد رشاد (محمد الخامس). وكان الاتحاديون هم الذين يعينون للسلطان سكرتيره ومدير قصره، ويحددون مصروفاته. وبعد وفاة محمد رشاد في تموز (يوليو) ١٩١٨م عينوا أخاه محمد وحيد الدين (محمد السادس). وفي الحالتين اختاروا شخصية ضعيفة جدا لتولي منصب السلطنة؛ حتى يضمنوا أنها لن تشوش عليهم في

شيء. وبجانب ذلك فقد أحاطوا السلطان بأتباعهم.

وقد وصف محمد الخامس وحيد الدين الذي انهزمت الدولة بعد تنصيبه بثلاثة أشهر تقريبا، بأنه محدودب الكتفين لتقدمه في السن، وهو في حالة قلق ظاهر، مريض بدرجة مخيفة ، مثير للشفقة، كما وصفه الفيلد مارشال الكسندر، أحد كبار الضبط البريطانيين بعد أن قابله في تلك الفترة. وفي سنة ١٩٢٠م وصفه الأدميرال دي روبك في رسالة موجهة إلى وزير الخارجية البريطاني قال فيها : إن السلطان - عند مقابلته له - كانت كلماته تخرج من فيه بصعوبة وتلعثم ، وتظهر عليه العصبية الشديدة ، وكان هذا مؤلما[٨٧].

في تلك السنوات الأربع التي تلت الهزيمة والسقوط (١٩١٨-١٩٢٢م) كان الجنين الذي ولد سنة ١٩٢٣م، جنين الجمهورية التركية، ينمو ويلقى العناية والتغذية.

وكانت جمعية الاتحاد والترقي قد حطمت كل ما كان تبقى من الدولة العثمانية منذ تسلمها للسلطة عام ١٩٠٨م ، وارتكب رجالها من الجرائم وأساليب القهر والعسف والاستبداد؛ مما جعلهم مكروهين على نطاق واسع. وكانت خاتمة أيامهم في السلطة سقوط الدولة العثمانية وتوقيع وثيقة الاستسلام ، ومغادرة الثالوث الحاكم (أنور - طلعت - جمال) إلى خارج البلاد.وكان واضحا أن المسئول عن إلقاء الدولة في أتون الحرب العالمية الأولى هم الاتحاديون وحدهم ، ولم يكن للسلطان دخل في ذلك ولم يكن راضيا عنه. وهكذا أصبحت البلاد على مفترق طرق :

(١) الاتحاديون مدانون ومكروهون، انسحب أبرز رموزهم الظاهرين ، وكان يمكن للحلفاء أن يقبضوا عليهم ويحاكموهم. أي أن فكرة عودتهم لإقامة الدولة كانت فكرة مكروهة شعبيا.

(٢) السلطنة كان وجودها مجرد شكل ، وقد نقلنا وصف الجنرالات البريطانيين للسلطان الذي قابلوه وشاهدوا حالته عن قرب.

(٣) إذن لا بد من كيان سياسي جديد أو إدارة سياسية جديدة.

والواقع أن السلطنة كان لها أنصار ومؤيدون كثر ، رغم وهنها؛ وكان من أسباب ذلك التعاطف شدة نقمة الناس على الاتحاديين ، هذا بالإضافة إلى رسوخ فكرة "الخلافة العثمانية" واعتبار وجودها جزءا من مكونات الدين ومقتضيات الإيمان. ومما يؤكد ذلك أن مصطفى كمال نفسه أعلن أكثر من مرة – قبل أن يرفع القناع عن وجهه الحقيقي – أنه شديد الولاء للسلطان.غير أن السلطنة كانت عاجزة ومهترئة حتى قبل أن تبطش بها جماعة الاتحاد والترقي سنة ١٩٠٨م، وقد زادوها ضعفا وإهتراء. وهي وما تمثله - في الوقت نفسه - مكروهة من الغرب المنتصر.

ولذا كان لا بد أن يعود الاتحاديون بشكل جديد ، ووجه جديد، واسم مغاير. ولا بد أن تكون

عودتهم مموهة، وأن تستبعد الرموز والأسماء المعروفة. كانت العملية تحتاج إلى إخراج جيد، إذ لا بد من بطل يستقطب ولاء الشعب العثماني ، بطل حقيقي أو مصنوع. وحتى ينجح البطل لا بد أن تتضمن الخطة إزالة أي تعاطف شعبي نحو السلطنة والخلافة وما تمثلانه.

كان الجنرال مصطفى كمال في الجبهة السورية؛ وعندما سمع باستسلام الدولة وانتهاء الحرب بالنسبة لها عاد إلى استانبول بالقطار في ١٣ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٨م، اليوم الذي عبرت فيه أساطيل الحلفاء إلى بحر مرمرة ، ونزل في (سويت) في فندق بيرا بالاس. وخلال شهري نوفمبر وديسمبر ١٩١٨م، التقى بالسلطان محمد السادس وحيد الدين أربع مرات.وفي الثلاثين من نيسان (أبريل) ١٩١٩م عينه السلطان مفتشا عاما للجيش في شمال الأناضول. لقد أمضى الجنرال أيامه الأخيرة في استانبول يقابل الرسميين. وفي ١٥مايو ١٩١٩م زار السلطان في قصر يلدز زيارة وداع. وقد أورد فيليب مانسل أن السلطان خاطب الجنرال بكلمات غامضة في ذلك اللقاء عندما قال له:

My Pasha, my Pasha`, you may be able to save the nation.

يا باشـأي ، يا باشاي ، ربما تستطيع أن تنقذ الأمة [٨٨] . إن هذه الألفاظ تدل بوضوح على أن حكومة السلطان في استانبول المحتلة ، عينت الجنرال مصطفى كمال في المنصب الجديد؛ ليبدأ حركة إعادة بناء القوات المسلحة، والبدء بحركة التحرير بعيدا عن تركة الاتحاديين . والظاهر أن صلة كمال القديمة بالاتحاديين لم تكن معروفة على النطاق العام ، وظلت سرا حتى ذلك الحين.

لكن الباشا كان له برنامج آخر، وإن لم يظهره في المرحلة الأولى التي كان أكثر المؤتمرين بأمره والمناصرين لحركة إعادة البناء أعداء للاتحاديين، وكانوا إسلاميين متحمسين، وذلك باعتراف أشد المؤرخين مدحا وإطراء للجنرال مصطفى كمال؛ فهذا برنارد لويس يقول لنا :

إن علمانية ووطنية الكماليين التي ظهرت مؤخرا غطت على الشخصية والصفات الإسلامية القوية التي اتصفت بها الحركة في مرحلتها المبكرة، وذلك عندما أعلنت أن أهدافها تتمثل في تحرير البلاد الإسلامية، والسكان المسلمين، وتحرير السلطان - الخليفة وطرد الكفارخارج البلاد. وكان القادة المسلمون الدينيون من العلماء ومن المتصوفة بارزين جدا بين مؤسسي الحركة وأنصارها. . .

وعندما اجتمع المجلس الوطني الكبير في أنقرة سنة ١٩٢٠م كان من بين أعضائه، الثلاثمائة وواحد وستين، ثلاثة وسبعين عضوا من القيادات الدينية الرسمية، من بينهم أربعة عشر مفتيا، وثمانية من قادة مشايخ الصوفية. [٨٩]." وطبيعي أن يكون بين الأعضاء جمع كبير من الإسلاميين المتدينين من غير الشخصيات الدينية الرسمية من المفتين وأصحاب العمائم ومشايخ الطرق.

بل إن شيخ السنوسيين في ليبيا انضم إلى الكماليين في أواخر سنة ١٩٢٠م، وقدم إلى الأناضول

وترأس المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في سيواس، وشارك فيه عدد من المندوبين العرب. وفي شهر آذار (مارس) ١٩٢١م، تبنى المجلس الوطني الكبير قطعة شعرية ذات مضمون ديني عميق؛ لتكون السلام الوطني ، وهي من شعر محمد عاكف، المعادي للقوميين، "شاعر الإسلام" الذي ذهب إلى الأناضول؛ لينضم إلى المقاومة. وفي نيسان (أبريل) ١٩٢١ أقيم في استانبول المحتلة احتفال ديني لتكريم الشهداء الذين سقطوا في الأناضول. وقد كان الجو حماسيا لدرجة أن مثقفا متشربا للحضارة الغربية Westernized intellectual لم يتمالك نفسه من أن ينادي بأعلى صوته:

إن بيت الشعب الحقيقي ليس النادي القومي ، ولا قاعة المحاضرات، ولا الاجتماع السياسي ، بل هو المسجد، هو صلاة الجمعة، هذه هي الأشياء التي تمثل المنزل والبيت والوطن لهذه الأمة [٩٠].

لقد أراد برنارد لويس أن يقنعنا بأن مصطفى كمال وأنصاره كانوا إسلاميين مخلصين بكل معنى الكلمة ، ثم تغيروا فيما بعد؛ لأن السلطان وحكومته كانوا ضد حركة تحرير تركيا وإنهاضها ، كانوا موالين للمستعمرين. وعند ذلك تحول الكماليون وتحول الشعب التركي ضد السلطنة الرجعية وأنصارها. لكن الحقيقة غير ذلك، إذ أن هذه الصورة المرسومة بقلم ناعم صورة مضللة، استهدفت تزوير الحقيقة دفاعا عن مصطفى كمال ومدرسته اللادينية. مصطفى كمال كان من الاتحاد والترقي المعادين للدين وللتاريخ العثماني كله،وكان له برنامج عمل يمثل استمرارا لسياسات وأهداف جمعية الاتحاد والترقي، لكنه أرجأ البدء بتنفيذه؛ لأن حركة الاتحاد والترقي كانت مكروهة من معظم فئات الشعب العثماني ، حتى أصحاب المبادئ الغربية منهم؛ ذلك أن الحركة لم تعاد الدين والسلطان والتاريخ فقط، وإنما مارست الحكم بطريقة بشعة اشمئز منها كثيرون من ذوي الأفكار الغربية. الجنرال مصطفى كمال المنتمي إلى الحلقة الداخلية للاتحاديين (their inner circle) خادع السلطان وخادع القيادات الإسلامية المختلفة، كما خادع الجماهير، وأظهر أنه موال للسلطان، موال للإسلام ولتاريخ الأمة. وعلى هذا الأساس انقادوا له وأيدوه وصارت له شعبية كاسحة. أي أنه صار قائدا لحركة التحرير ذات التوجه الإسلامي العميق والشامل، باعتباره واحدا منها. أولئك لم يكونوا كماليين ، بل كانوا عثمانيين إسلاميين؛ ولهؤلاء لم يتحولوا ، الذي تحول هو مصطفى كمال وأنصاره الاتحاديين، إذ أنه بعد أن أحس بثبات موقعه بدأ يكشف عن برنامجه، وبدأت المعارضة العفوية غير الواعية وغير المنظمة التي رد عليها بمكر ودهاء وفق مخططه المعد سلفا ، والمحكم بعناية، ومعه أنصار الاتحاد والترقي الذين جمعهم من مختلف المناطق وزرعهم في المواقع القيادية المؤثرة، مستعينا في كل ذلك بالأموال الوفيرة التي كانت تمده بها الجهات التي ساعدت الاتحاد والترقي، وكان يتولى تنظيم إرسالها له طلعت باشا، الذي انسحب مع أنور وجمال على ظهر غواصة ألمانية عندما انتهت الحرب العالمية الأولى. وكانت المنظمات الماسونية السرية تعاون الاتحاديين.

كيف يخرج الجنرال من هذا المأزق الذي جعله يقود حركة تحرير إسلامية الروح والرؤية ، وهو المؤمن بأفكار وبرنامج جمعية الاتحاد والترقي المعروفة بمعاداتها للدين ؟

الحل لا بد أن يأتي عن طريق تشويه صورة الإسلام بتشويه صورة رمزه الشكلي المتهاوي ، الذي أوردنا وصف شخصيته بأقلام الجنرالات البريطانيين. لابد أن يكون متكئا على ضعف السلطان ، وضعف معاونيه ، ووجودهم تحت الاحتلال. وهكذا أطلقت المقولة المضللة : إن السلطان الخليفة في استانبول رفض أن يتحرر. ونعود لكلمات برنارد لويس الأصلية :

The mood changed however. The Sultan-Caliph refused to be liberated, and he and his ulema hurled anathema at the rebels in Anatolia. Islam, for the moment, became identified with social reaction and political aquiescence. The Kemalists turned from religious to nationalist appeals and went far on the road to secularization [91].

حركة التحرير الإسلامية الروح والتوجه نفرت وصدمت عندما بدأت تلاحظ التوجهات اللادينية، وتلاحظ العودة إلى أفكار وأساليب الاتحاد والتراقي ؛ فكان رد فعلها عفويًا وسريعًا وساذجًا، بل غبيًا لم تقابل المناورات بمناورات، والمكر بمكر ، والتخطيط بتخطيط ، بل قابلت كل ذلك بعواطف وصرخات وردود فعل ساذجة. وقد كان لدى الجنرال مصطفى كمال ألف وسيلة ووسيلة لتشويه صورة الإسلام والمسلمين، خاصة عندما نعرف من تقارير المخابرات البريطانية في ذلك الوقت أنه كان على صلة بقادة عهد الاتحاد والترقي اياهم، طلعت ، أنور ، جمال ؛ وكان يتلقى الأموال الضخمة والأسلحة والذخائر عن طريق طلعت. وكان طلعت مواظبًا على اتصاله بالرئيس الأعظم للمحفل الماسوني التركي، بينما كان السلطان لا يملك شيئا من المال، ويرهن المجوهرات التي في القصر ؛ ليحصل على ما يدفع منه رواتب موظفيه. وكان مصطفى كمال ومعاونوه يستطيعون بما لديهم من وفرة المال أن يغروا بعض العاملين ضمن دائرة السلطان المتهالك بالهجرة والانضمام إلى الحركة المسماة بالكمالية ، الاسم الجديد للاتحاد والترقي.أما محاولة برنارد لويس إقناعنا بأن الكماليين تحولوا من التدين إلى العلمانية، فتمثل أسلوبا مشينا عندما يصدر عن عالم مثل لويس الذي يعرف كل التفاصيل التي ذكرناها وأكثر منها. ولعلنا نحتاج إلى التفاتة سريعة هنا لنستحضر بعض الأدلة التي وردت في الوثائق البريطانية:

٢٠/٧/٢٨ : قبل أن يغادر طلعت ايطاليا متوجها إلى سويسرا قام بعمل ترتيبات محددة ونهائية لتزويد تركيا بالأسلحة.

28.4.20:Talaat before leaving Italy for Switzerland made definite and final arrangements for supply of arms to Turkey.[92]

في الثالث من شهر آب (أغسطس) ١٩٢٠م ، وخلال اجتماع عقد في لوتسرن في سويسرا أعلن طلعت باشا: أن الاتحاد بين الوطنيين وجمعية الاتحاد والترقي أصبح الآن مكتملا، وأنهم يعملون معا في سبيل الأهداف المشتركة.

"Talaat was able to announce at a meeting at

Lucerne on August 3rd, 1920, that the union

Of the Nationalists and the Committee of Union

And Progress, was now complete and that they

Were working together for a common cause. (93)"

في وثيقة مؤرخة في ١٩٢٠/٤/٨م ورد أن طلعت أصبح مكلفا بإدارة الحركة في سوريا ومصر والجزيرة العربية.

Talaat is charged with the direction of the movement

In Syria, Egypt, Arabia.(94)

وفي وثيقة أخرى مؤرخة ١٩٢٠/٨/٢٤م ورد أن: جسويد مكلفا بإدارة الحركة في اليونان وايطاليا وفرنسا.

"Djavad [sic] is charged with the direction of

the movement in Greece, Italy and France."

مايو ١٩٢٠م: وقع أنور اتفاقية مع البلاشفة تنص على أن تركيا سوف تتبنى نفس النظام الاقتصادي، كما في روسيا. في اجتماع سري عقد في وزارة الخارجية في موسكو تم التوقيع على اتفاق بين الحكومة القومية في الأناضول ، بحضور ممثلين عن إيران وجورجيا وأذربيجان وتركستان وأفغانستان والهند.

Enver signed agreement with Bolshevists that

Turkey will adopt same economical regime as

In Russia.

Secret conference helt at Foreign Office, Moscow,

At conclusion a secret treaty was signed between

Soviet Russia and Nationalist Government of

Anatolia, representatives of Persia, Georgia,

Azerbaijan. Turkistan. Afghanistan and India

Were present...[95]".

في يونيو ١٩٢٠م: وصل إلى موسكو ممثل مصطفى كمال لإتمام المعاهدة مع البولشوفيك.

June 1920: Mustafa Kemal's representative arrives in Moscow to complete accord with Bolshevists.[96]

يونيو ١٩٢٠م: وعد لينين - حسب قول أنور - بتقديم مساعدة عسكرية لتركيا

June 1920: Lenin according to Enver promised a military

Force to assist Turks.[97]

لقد صار الدكتور منصور رفعت مسئولا عن توجيه القوميين [الأتراك] في سويسرا بناء على تعليمات من لجنة برلين التي كان طلعت رئيسًا لها.

Turkish Nationalists under direct order of Berlin Committee

Of which Talaat was head. now directed by Dr. Mansur Rifat.

في ١٩ مايو ١٩٢٠م: غادر طلعت متجها إلى إيطاليا لمقابلة كاراسو، الرئيس الأعظم للمحفل الماسوني التركي. إن كل جمعية الاتحاد والترقي من الماسونيين. وكان قد عاد إلى ألمانيا بعد مقابلته مع جويد المسئول عن الدعاية فرنسا وإيطاليا واليونان.

19.5.20: Talaat left for Italy--to meet Carasso. Grand Master of Turkish Lodge whole of C.U.P. is in hand of Masons. Returned to Germany after interview with Djavid who is responsible for French, Italian, and Greek propaganda and

intrigue.[98]

من هذه النماذج القليلة من الوثائق يتبين أن جمعية الاتحاد والترقي لم تحل نفسها، كما أعلنت عام ١٩١٨م، وأن قادتها لم ينسحبوا من الحياة السياسية، وأن نظام مصطفى كمال وتحركاته في تركية كانت منسقة مع طلعت، الذي كان محافظا على الاتصال مع كاراسو، اليهودي السفاردي والرئيس الأعظم للمحفل الماسوني التركي، وأن طلعت كان يزود نظام مصطفى كمال وتحركاته بالسلاح والذخيرة والأموال.

وتأسيسا على ذلك لابد أن ندرك أن أهداف مصطفى كمال لم تكن أهدافه وحده أو أهداف المجالس الشعبية المتعاقبة في الأناضول ، بل كانت نفس أهداف جمعية الاتحاد والترقي التي حاول أن يظهر بأن لا علاقة له بها ، وأن حركته حركة جديدة تماما.

إن في هذا -حسب ظني- ما يلقي شيئا من الضوء على جذور العلاقة الحميمة المستمر بين تركيا وإسرائيل.

العسكريون في العراق

خرج العراق من بين أنقاض الدولة العثمانية التي انهارت ولفظت أنفاسها عند نهاية الحرب العالمية الأولى ليجد أراضيه تحت الاحتلال البريطاني. وكان العراقيون يمنون أنفسهم بالاستقلال، حسب الوعود التي بذلتها بريطانيا أثناء فترة الحرب، بيد أنهم اكتشفوا أنخطط البريطانيين التي ظهرت بوادرها في ممارساتهم على الأراضي العراقية، استهدفت الاستقرارفي العراق وإلحاقه بامبراطوريتهم التي لم تكن تغيب عنها الشمس، في ظل نظام الانتداب الذي تبنته واعتمدته عصبة الأمم.وهنا انفجرت ثورة ١٩٢٠م لإقناع الدولة الاستعمارية برفض العراقيين لما رتبته لهم، واستعدادهم لبذل كل التضحيات لإفشال فكرة الإلحاق والانتداب . وقد سيطرت القوى العراقية الثائرة على جميع أراضي العراق، لم يستثن منها إلا البصرة وبغداد والموصل.هنا وجدت بريطانيا نفسها مجبرة على إعادة النظر في خططها، وتوصلت إلى ترتيب جديد يعطي العراقيين شكلا من الاستقلال ، وينحي فكرة الانتداب ، ويبقي الاحتلال قائما في الوقت نفسه. ثم اختارت الأمير فيصل بن الشريف حسين؛ ليتوج ملكا على العراق، في الثالث والعشرين من آب (أغسطس) سنة ١٩٢١م. ونظمت العلاقة بين العراق وبريطانيا على أساس معاهدة وقع عليها الطرفان في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٢٢م أمدها عشرون سنة. وما إن وافى عام ١٩٢٥م، حتى كانت لجنة قد انتهت من وضع لائحة الدستور العراقي الذي نص على وجود مجلس نواب ومجلس أعيان يمثلان السلطة التشريعية؛ مما يعطي البلد مسحة من الديموقراطية تستند إلى وجود السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. وقد قبل العراقيون هذا الوضع على مضض على أمل تحسينه. ويبدو أن ما أظهروه من تبرم وتململ من ثقل وطأة تلك المعاهدة جعل من الممكن تعديل مدتها لتصبح أربع سنوات بدلا من عشرين سنة. وقد استمر موضوع المعاهدة مع بريطانيا الشأن الرئيسي الذي استحوذ على اهتمام القوى الوطنية والحكومات العراقية على السواء، وظل ذلك الاهتمام والأنشطة والمواقف المترتبة عليه يشكل عاملا ضاغطا لتعديل المعاهدة بين سنة وأخرى . وقد جاءت معاهدة ١٩٣٠م خطوة كبيرة إلى الأمام على طريق الاستقلال، إذ وافقت عصبة الأمم على إدخال العراق في عضويتها، في الثالث من تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٣٢م، وكان ذلك يعني أن المنظمة الدولية والمجتمع الدولي قد اعترفا بالعراق دولة مستقلة ذات سيادة. ومع هذا فإن الاستقلال ظلت تشوبه

شائبة وجود القواعد البريطانية ، مثل: قاعدة الحبانية، والشعيبة، فضلا عن مبدأ الالتزام بعلاقات خاصة مع المملكة المتحدة. ولم تكن هذه المعاهدة نهاية المطاف ، فقد ظلت القوى الشعبية والحكومات منشغلة بقضية استكمال الاستقلال وتحرير البلاد من أية قيود على استقلالها ، وقبل ذلك التخلص من الوجود العسكري البريطاني.

وهكذا نرى أن مسرح الأحداث الذي عمل فيه العسكريون العراقيون ومارسوا السياسة والعمل السياسي من خلاله، اختلف تماما عن الميدان الذي عمل فيه العسكريون العثمانيون في العهد العثماني، كما اختلف عن ظروف عمل العسكريين الأتراك في الجمهورية التركية. لقد كان العراق قطعة من حطام الدولة العثمانية، وأرضا تحتلها قوات أجنبية منتصرة تطمح إلى استبقاء درجة من الهيمنة على مقدرات القطر. وفضلا عن الوجود العسكري الأجنبي المستفز، كانت هناك أربع قوى رئيسية تشغل المسرح السياسي العراقي أو تؤثر فيه:

(١) الأحزاب والتجمعات السياسية الأهلية.

(٢) الجيش العراقي.

(٣) العشائر العراقية.

(٤) الملك ، أو الوصي، والأجهزة التابعة له.

وبجانب ذلك كان الوجود البريطاني العسكري والسياسي مستندًا إلى المعاهدة التي خضعت لتعديلات وتجديدات لصالح العراق ، من فترة لأخرى.

التجمعات والأحزاب السياسية:

في المرحلة التكوينية من وجود الدولة العراقية الحديثة ، وقبل أن تصل إلى الاستقلال أسس رئيس الوزراء عبدالمحسن السعدون سنة ١٩٢٥م حزبا أطلق عليه اسم "حزب التقدم". وعندما ترأس الوزارة نوري السعيد سنة ١٩٣٠م أسس "حزب العهد العراقي "، مستخدما اسم "جمعية العهد" السرية التي أسسها عزيز علي المصري للضباط العرب في الجيش العثماني، وكان نوري من أبرز اعضائها. وأسس ياسين الهاشمي حزب الشعب ، بينما أسس جعفر أبو التمن الحزب الوطني ، ثم اندمج الحزبان فيما بعد تحت اسم "الإخاء الوطني". وكان من أبرز قادة هذا الحزب: رشيد عالي الكيلاني ، وحكمت سليمان، وعلي جودت الأيوبي، وعبدالإله حافظ، ويوسف غنيمة، وحمدي الباجهجي، وناجي السويدي. وعندما وصل الأيوبي إلى منصب رئيس الوزراء سنة ١٩٣٤م انسحب من الإخاء، وأسس حزبًا بقيادته أسماه حزب "الوحدة الوطنية". وعلى أثر خلاف حول توزيع الحقائب الوزارية انسحب جعفر أبو التمن، وحكمت سليمان من حزب الإخاء الوطني؛ ليشكلا حزبًا جديدًا أطلق عليه اسم "حزب الإصلاح"، ثم تغير الاسم فيما بعد إلى "حزب

الأهالي"، وإن كانوا قد ظلوا يطلقون على أنفسهم اسم الإصلاح، أو الإصلاحيين اتقاء لتهمة الشيوعية. وفي أواخر الأربعينيات أسس نوري السعيد حزبًا جديدًا عرف باسم "الحزب الدستوري"[٩٩].

ومن الواضح أن هذه الأحزاب كانت أحزاب أشخاص - في أغلب الأحوال - حيث يلتف حول الزعيم أتباعه وعشيرته ومن ينتفعون من جاهه أو منصبه ونفوذه؛ أي أنها لم تستند إلى قواعد شعبية تنتمي إلى توجهات فكرية معينة أو تتبنى برامج محددة.ومن الواضح أيضًا أن الأحزاب كانت تتفتت أحيانا؛ نتيجة للتنافس بين الشخصيات المترعمة ضمن الحزب الواحد. ولعل القارئ قد لاحظ أن بعض الأفراد من الزعماء المشاركين مع آخرين في حزب معين، كان الواحد منهم يحرص - إذا تولى رئاسة الوزارة - على أن يشكل حزبًا جديدًا برئاسته؛ ليكون هو الرئيس، وليس تابعا لرئيس الحزب الذي يجمع أصدقاءه وأقرانه.

الجيش العراقي:

تأسس الجيش العراقي في فترة الانتداب البريطاني القصيرة التي سبقت الإستقلال في شكل قوة صغيرة مدربة. وعندما تحقق الاستقلال سنة ١٩٣٢م كان وجود جيش قوي نسبيًا، لحماية الاستقرار، أحد متطلبات عصبة الأمم كي تؤيد الاستقلال؛ ولذا تبنت الزعامة العراقية التوجه إلى زيادة حجم وقوة الجيش وزيادة إمكاناته ، خاصة في ظروف العراق، وما فيها من قوى قبلية ومجموعات عرقية ودينية متباينة.وقد أثبت ذلك الجيش كفاءته وجدارته؛ فبعد سنة من الاستقلال نجح في إخماد ثورة الآشوريين في الشمال في شهر آب (أغسطس) سنة ١٩٣٣م. وعندما تمردت قبائل منطقة الفرات الأوسط بعد ذلك بقليل نجح الجيش الناشئ بإنهاء التمرد بكفاءة وحزم[١٠٠]. وكان الجيش يعتبر صمام الأمان لحماية وحدة البلاد ذات التكوين الإثني والديني والمذهبي التعددي والقبلي. وسنرى أن الجيش صار لاعبا رئيسيا ، بل اللاعب الرئيسي في الساحة السياسية في العراق.

العشائر العراقيــة:

العراق محاذ بحدوده الغربية لشبه الجزيرة العربية التي كانت تشكل أكبر منبع للهجرات البشرية منذ العصور القديمة. وفي العصر الإسلامي الذي وصلنا كثير من أخباره نجد القبائل العربية المهاجرة تؤكد وجودها وتأثيرها السياسي والاجتماعي والثقافي في العراق. وتبرز من بين أسماء القبائل المشهورة بنو أسد، خاصة فرع بني مزيد الذين كان لهم حضور قوي ومؤثر في العهدين البويهي والسلجوقي في العراق. كما كان هناك بنو خفاجة والمنتفق وبنو عبادة في الجنوب العراقي[١٠١]. أما في الشمال فقد ظهرت بنو عقيل وبنو حمدان ، وغيرهم من القبائل الأقل شهرة في المنطقة. وقد ظل هذا الحضور القبلي القوي طوال العهد العثماني[١٠٢]، حيث كانت نسبة

المنطقة. وقد ظل هذا الحضور القبلي القوي طوال العهد العثماني(١٠٢)، حيث كانت نسبة العشائر في العهد العثماني تزيد على ثلاثة أرباع سكان العراق(١٠٣) وفي دراسة طريفة ومهمة اعتبر أحد كبار الباحثين الاجتماعيين العراقيين المتخصصين أن استمرار الهجرات البدوية كان له تأثير كبير في قيم المجتمع العراقي وسلوكياته؛ وبالتالي في حياته السياسية (١٠٤)، وساق أمثلة كثيرة لتأكيد رأيه ، مما لا يتسع المجال لذكره هنا. وقد شكلت قوة العشائر العراقية واحدة من أكبر المشاكل التي هددت الأمن والاستقرار في البلاد في الفترة التي نتناولها في هذا البحث ، خاصة في النصف الأول من القرن العشرين.

الملك والوصي:

الأسرة الحاكمة في العراق كانت وافدة على البلاد ، كما هو معروف. وهذه الحقيقة كان لها تأثير – مهما تضاءل – على مركزها وقوتها. وبطبيعة الحال فقد حرصت على أن تجعل لها ولاء الشعب العراقي كله، أو أكثريته على الأقل. وكانت قوتها الرئيسية في مركزها السياسي وسلطتها الدستورية ، فضلا عما انضاف إلى ذلك من سلطة معنوية، من حيث انتمائها إلى سلالة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن حيث تزعمها للثورة العربية ولحركة العمل؛ من أجل الاستقلال في العقد الثاني من القرن العشرين.

ما الذي اجتذب العسكريين للعمل السياسي؟:

يجمل بنا أن نستعيد إلى الذاكرة هنا ما قلناه في موضوع الضباط العرب العثمانيين وجمعية العهد السرية، حيث أشرنا إلى أن الضباط العراقيين كانوا يشكلون أكبر مجموعة بين الضباط العرب. وكان العثمانيون يعتبرون الخدمة في الجيش مفتوحة للجميع، ولذا فإن مواطنا بغداديا هو محمود شوكت باشا ارتفع إلى رتبة وزير الدفاع، ثم رئيس الوزراء في الدولة العثمانية. ومن أبناء الموصل أصبح هادي باشا رئيسا لأركان حرب الجيش العثماني. وطالما ظلت السياسة التي اتبعها السلطان العثماني إسلامية ظل العرب والأتراك يعاملون بالتساوي. وفي كل سنة كان يخرج من بغداد إلى استانبول ما بين ستين وسبعين شابا عراقيا للالتحاق بالكلية الحربية وكلية الأركان(١٠٥). وعندما انكشفت عنصرية الاتحاديين وحقدهم على العرب ، واعتقل زعيم الضباط العرب عزيز المصري ، وعملت الحكومة التركية على تفريق الضباط العرب وإبعادهم، كما مر معنا، إذ ذاك اختفى كثيرون منهم عن المسرح وهربوا خارج أراضي الدولة أو عادوا سرا إلى بلدانهم الأصلية، خاصة بعد أن أعدم عدد من الضباط، وعدد من الناشطين السياسيين غير العسكريين على يد جمال باشا.

في ضوء ذلك يمكن القول: إن الضباط العراقيين السابقين في الجيش العثماني كانوا مهيئين فكريا ونفسيا للمارسة السياسة. وقد تحول عدد منهم – بعد قيام الدولة العراقية - إلى العمل

السياسي دون العسكري، وكان من أبرز هؤلاء نوري السعيد، الذي واكب الحكم الملكي الهاشمي في العراق سبعا وثلاثين سنة ، وترأس الوزارة أربع عشرة مرة بين سنتي ١٩٣٠، و١٩٥٨م. وفي المرة الخامسة عشرة تولى رئاسة وزارة (الاتحاد العربي الهاشمي) الذي ضم العراق والأردن إلى أن قتل في الخامس عشر من تموز (يوليو) ١٩٥٨م، إثر الانقلاب العسكري الذي أنهى الملكية في العراق[١٠٦]. وبجانب نوري السعيد كان هناك ياسين الهاشمي الذي درس في الكلية الحربية في استانبول، ثم في كلية الأركان، وتخرج منها سنة ١٩٠٥م، وكان زميلا لمصطفى كمال (أتاتورك) وخالط وتعرف على عدد كبير من الضباط. وعندما تأسست حكومة دمشق العربية الفيصلية سنة ١٩٢٠م كان ياسين الهاشمي هو الذي تولى رئاسة تلك الوزارة التي لم تعمر إلا أياما قبل أن تسقطها القوات الفرنسية[١٠٧]. والحقيقة أن معظم رؤساء الوزارات العراقية في العهد الملكي كانوا ضباطا سابقين في الجيش العثماني، تخرجوا في الكلية الحربية العثمانية في استانبول.

ولما كان موضوع البحث الذي بين أيدينا هنا هو الدور السياسي للعسكريين، فإننا سنوقف متابعة أنشطة العسكريين السابقين لنركز الحديث على العسكريين الذين مارسوا السياسة، وهم ما زالوا في السلك العسكري؛ خاصة أولئك الذين قادوا الانقلابات العسكرية وشاركوا فيها.

الانقلاب العسكري الأول ٢٩ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٣٦م:

لم يكن هذا الانقلاب فكرة صاغها العسكريون وحدهم، ولم تجئ المبادرة بها من جانبهم – وإن كانت غير بعيدة عن تفكيرهم – بل كانت المبادرة من جانب بعض الزعماء السياسيين طرحها على الفريق بكر صدقي، أشهر وأبرز القادة العسكريين في الجيش العراقي الحديث النشأة. وكان بكر صدقي قد برز عندما نجح في شهر آب (أغسطس) ١٩٣٣م، في القضاء على تمرد قام به الآشوريون في شمال العراق. وتلا ذلك نجاحه في القضاء على تمرد العشائر العراقية في منطقة الفرات الأوسط ، وبذلك تعززت مكانته بطلا قوميا في نظر العراقيين. من هنا فقد حرص الزعيم السياسي حكمت سليمان، على كسب صداقة اللواء بكر صدقي؛ ليستعين بالجيش على دحر منافسيه السياسيين والوصول إلى كرسي الحكم والبقاء فيه.وكان حكمت قد شارك في تأسيس "حزب الإخاء الوطني" ، ثم انسلخ عنه فيما بعد ليشكل وزميله جعفر أبو التمن "حزب الإصلاح" ، الذي عرف فيما بعد باسم "حزب الأهالي"، كما مر معنا. ومما لا يحتاج إلى تأكيد أن حكمت سليمان قد تأثر بسيرة أخيه الأكبر الفريق محمود شوكت، الذي قاد الجيش الثالث العثماني من سلانيك إلى استانبول سنة ١٩٠٩م؛ليفرض سلطة جمعية الاتحاد والترقي ، كما مر معنا. هذا فضلا أن حكمت كان معجبا بمصطفى كمال ؛ وقد زار تركيا وأمضى فيها بضعة أشهر سنة ١٩٣٥م[١٠٨]. وقد كان هو نفسه قد تعلم في استانبول ونال شهادة المدرسة الملكية الشاهانية سنة ١٩١١م، ودخل بعد ذلك مدرسة المشاة وتخرج ضابط احتياط سنة ١٩١١م، وتنقل بعد ذلك بين عدد من المناصب في

العاصمة العثمانية(١٠٩).

أما منفذ الانقلاب، الفريق بكر صدقي، فقد أشرنا إلى ما اكتسبه من سمعة جعلت منه بطلاً قوميًا. وصدقي – هو الآخر – ممن درس في المعاهد العسكرية في العهد العثماني ، وممن ساهم في قيام العهد الفيصلي في سوريا ثم عاد إلى العراق. لكن لقاءه مع حكمت سليمان ورفاقه في حزب الأهالي لم يكن يعني أنه كان تابعًا حاملاً لنفس التطلعات والأفكار.

ويخرج بنا عن موضوعنا أن نتوسع في شرح ووصف أفكار حزب الأهالي، ونكتفي هنا بعض اللمحات السريعة. كان مؤسسو الأهالي شبابًا، وكانوا منقسمين على أنفسهم في تجمعات مختلفة؛ فقد كان منهم أولئك الذين تلقوا تعليمهم العالي في الخارج، يقابلهم الذين تلقوا تعليمهم العالي داخل العراق. ثم ظهرت من بينهم مجموعة صغيرة استطاعت أن تستأثر بالتوجيه. وفي المرحلة الأولى دعت الجماعة إلى مبادئ الثورة الفرنسية؛ وفي سنة ١٩٣٤م تلقت الجماعة حقنة فكرية جديدة عندما انضم إليها عبدالفتاح إبراهم ومحمد حديد. وكان أولهما قد أنهى دراسته فوق الجامعية في جامعة كولومبيا في (نيويورك)، بينما تخرج الثاني كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة لندن. وقد حمل كلاهما الفكر الاشتراكي وصاغا منه صورة تبناها الحزب، وصار يسمي أيديولوجيته "الشعبية"، متجنبا طرح كلمة "الاشتراكية" في ظل ظروف العراق آنذاك. وقد لقيت الشعبية معارضة من القوميين الذين نعتوها بالشيوعية وبالانحراف عن الإسلام، فضلا عما لقيته معارضة السياسيين القدامى. وأمام هذا المعارضة تخلت الجماعة عن "الشعبية" وصاروا يعرفون أنفسهم بـ "الإصلاحيين". ويبدو أنهم وصلوا إلى اقتناع بأن النضال السياسي وحده لن يأتيهم بالحكم، وتصوروا أن الجيش ربما كان وسيلتهم المناسبة والوحيدة لتحقيق أهدافهم. ومن هنا بدأ توجههم للاتصال بالفريق بكر صدقي، أشهر العسكريين آنذاك، والبطل القومي غير المنازع.

أما الجيش فلم يكن راضي بطريقة عمل السياسيين الذي كانوا يقودون البلاد، خاصة صراعاتهم المسرفة، ومحاولة كل فريق اللجوء إلى استغلال العشائر وتحريكها للثورة لإحراج الحكومة القائمة. وكان لهذا الموضوع حساسية خاصة بالنسبة للعسكريين، باعتبار أنهم هم الذين يتحملون عبء مواجهة التمرد العشائري وعبء إيقافه وإنهائه، كما حدث في منطقة الفرات الأوسط سنة ١٩٣٣م. كذلك رأى العسكريون أن تولي الجيش لحكم البلاد وإقامة دكتاتورية عسكرية هو الطريقة المثلى لإنقاذ البلاد، خاصة وأن ذلك العصر كان عصر الدكتاتوريات ، هتلر في ألمانيا، وموسوليني في إيطاليا، ومصطفى كمال في تركيا. من هنا جاء اللقاء بين حكمت سليمان ، ممثل حزب الأهالي (الإصلاحيين)، والفريق بكر صدقي العسكري، ولكل منهما أهداف مختلفة ، باستثناء اتفاقهما على هدف واحد هو اسقاط الحكومة القائمة آنذاك، حكومة ياسين الهاشمي. وأخذ بكر صدقي يتحين الظروف الملائمة لتحقيق ما اتفق عليه.

ولاحت الفرصة في تشرين الأول (أكتوبر)١٩٣٦م حينما ذهب رئيس أركان الجيش ، طه الهاشمي ، لقضاء إجازته في تركيا. وبهذه المناسبة تولى بكر صدقي رئاسة الأركان بالنيابة. وكان يتولى رئاسة الوزارة في تلك الفترة ياسين الهاشمي، الذي أشرنا إليه بنبذة قصيرة عن حياته في الصفحات السابقة، وهو المطلوب إزاحته عن كرسي الرئاسة؛ ليحل محله حكمت سليمان. وكان وجود أخيه في البلاد على رأس الجيش عائقًا في طريق الانقلاب ، فلما سافر في الإجازة أصبح الجو ميسرًا. ونفذ الفريق بكر صدقي خطته بالتعاون مع ضابطين آخرين هما عبداللطيف نوري ، قائد الفرقة العسكرية الثانية، ومحمد علي جواد ، آمر القوات الجوية. ونقل حكمت سليمان الخبر إلى قادة حزبه فناقشوا الموضوع مطولا ، وأعدوا عريضة يوقعها بكر صدقي وزملاؤه موجهة إلى الملك غازي ، على أن يحملها حكمت سليمان ويوصلها إليه بنفسه. وتقرر أن تسمى القوات التي ستزحف على العاصمة باسم "قوة الإصلاح الوطني".

وفي الساعة الثامنة والنصف صباح يوم ٢٩ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٣٦م، حلقت الطائرات المشاركة في الانقلاب فوق بغداد وأخذت تلقي بنسخ المنشور الموجه إلى الشعب العراقي، بالإضافة إلى النسخ الذي كلف ضباط بتوزيعها يدويًا. وسلم حكمت سليمان الرسالة إلى القصر. واستدعى الملك السفير البريطاني فنصحه السفير بضرورة التشاور مع وزرائه ، وبضرورة ابتعاد الجيش عن السياسة.

واستدعى الملك مجلس الوزراء ، فحضر ياسين الهاشمي، كما حضر نوري السعيد ، وزير الخارجية، بينما حضر جعفر العسكري متأخرًا، أما وزير الداخلية (رشيد عالي الكيلاني) فقد فضل أن يبقى في مكتبه لمتابعة الموقف ولإصدار التوجيهات إلى المسئولين في المحافظات. وأثناء اجتماع الملك بالوزراء وصل حكمت سليمان لتسليم العريضة، فسلمها لرئيس الديوان الملكي وغادر على عجل، دون أن يقبل دعوة للمشاركة في اجتماع مجلس الوزراء مع الملك.

وكانت العريضة تطالب الملك بوضوح بإقالة ياسين الهاشمي وحكومته ، وتكليف حكمت سليمان بتشكيل وزارة جديدة، على أن يتم ذلك خلال ثلاث ساعات، وإلا فإن الجيش سيحتل العاصمة ويتولى الأمر بنفسه. وكان الملك نفسه غير راض عن أداء الحكومة، لكن فكرة التدخل العسكري لم تكن واردة لديه. وعندما عرضت فكرة مقاومة الانقلاب خلال مناقشات الملك مع الوزراء أبدى عدم رضاه عن الفكرة الأمر الذي حمل رئيس الوزراء على الاعتقاد بأنه مؤيد للانقلاب؛ ولذلك قدم استقالته. ويبدو أن الملك أراد التخلص من ياسين ووزرائه فقبل الاستقالة، ودعا حكمت سليمان لتشكيل وزارة جديدة. ودخل بكر صدقي بغداد على رأس قواته، حيث قامت بعرض عسكري واستقبلتها الجماهير بحماسة بالغة. وشكل حكمت سليمان وزارة جديدة لقيت ترحيبا شعبيًا واسعًا[١١٠]. ومما يؤسف له أن المجال المتاح لا يسمح لنا بتتبع ما كتب وقيل عن انقلاب بكر صدقي

ودوافعه ومواقف مختلف الأطراف منه؛ فعلى الرغم من الترحيب الجماهيري بالانقلاب المذكور فإن هناك من قال بأنه كان بضوء أخضر من بريطانيا،إن لم يكن بتشجيع منها [111]، وذلك ما لا نستطيع الخوض فيه ضمن حدود الحيز والحجم المسموح به .

تتابع الانقلابات وتدخل العسكريين:

لم ينعم حكمت سليمان بالوزارة طويلا، ولا نعم بكر صدقي بسلطته العليا فوق كل السلطات في البلاد ، فقد دبر خصومهما السياسيون والعسكريون مؤامرة انتهت باغتيال بكر صدقي يوم ١١ آب (أغسطس) ١٩٣٧م، وقتل معه الرائد محمد علي جواد، آمر القوات الجوية، وتبخرت أحلامهما في إقامة دكتاتورية عسكرية. وعندما طلب رئيس الوزراء إرسال المتآمرين إلى بغداد لمحاكمتهم قرروا إعلان التمرد على الحكومة. وأصدر أمين العمري ، آمر الفرقة المرابطة في الشمال (الموصل) بيانا بهذا المعنى بعد ثلاثة أيام من حادثة الاغتيال متهمًا الحكومة بمحاولة استغلال المناسبة. ولم يتخذ العمري هذا الموقف إلا بعد أن اتصل بقيادات عسكرية أخرى في الديوانية وكركوك والسليمانية ممن كانوا مناوئين لبكر صدقي ، فحصل على دعمهم. وحاول أنصار بكر صدقي العسكريون في بغداد الضغط لجلب العمري، للمحاكمة ، ولاحت في الأفق نذر حرب أهلية ، لكن المؤيدين للعمري تلقوا دعمًا جديدًا بانحياز قطاعات أخرى من الجيش إلى جانبهم؛ فأصبحوا الجانب الأقوى، واضطر حكمت سليمان للاستقالة في ١٧ آب (أغسطس) ١٩٣٧م، وتم تكليف جميل المدفعي بتشكيل وزارة جديدة.وتعتبر هذه الأحداث الانقلاب العسكري الثاني الذي نفذه قسم من ضباط الجيش العراقي.

ولم تلبث الصراعات السياسية والدسائس والمماحكات أن أنبتت موقفا جديدا هيأ لحدوث الانقلاب الثالث لصالح نوري السعيد وطه الهاشمي، حيث أجبر جميل المدفعي على الاستقالة مع وزرائه، بضغط من مجموعة الضباط السبعة، لصالح نوري السعيد وطه الهاشمي ، فاستقال المدفعي في ٢٥ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٣٨م وشكل نوري السعيد وزارة جديدة. وبعد أقل من شهرين اضطر نوري السعيد إلى تقديم استقالته؛ نظرًا لانقسامات وخلافات حادة داخل وزارته، وبينه وبين بعض وزرائه. وعلى أثر ذلك انقسم أنصاره العسكريون الذين جاءوا به إلى السلطة؛ الفريق المعروف بالضباط الأربعة في جانب، وهؤلاء أعلنوا حالة الاستنفار في معسكر الرشيد، بينما الفريق الآخر أعلن الاستنفار في معسكر الوشاش. وكان الأولون يؤيدون إعادة تكليف نوري السعيد بتشكيل الوزارة ، وكانوا الفريق الأقوى، فاستدعى الوصي على العرش نوري السعيد للتكليف ، فشكل وزارته الجديدة في ٢٢ شباط (فبراير) ١٩٤٠م. وهذه الأزمة التي كشفت مدى انتشار التشرذم في صفوف الجيش تعتبر الانقلاب الرابع ، حيث أجبرت السلطة العليا في الدولة على تعيين رئيس وزراء حددتة مجموعة من ضباط الجيش.

ثم جاءت الأحداث الخارجية لتؤثر على التوجهات السياسية للمدنيين والعسكريين على السواء ؛ حيث كان اندلاع الحرب العالمية الثانية ، والثورة الدامية في فلسطين ، وموقف بريطانيا من القضية الفلسطينية ومسئوليتها عما آلت إليه ، كل ذلك لم يكن ليمر دون أن يترك آثاره في نفوس العراقيين ، عسكريين ومدنيين.وصار الضباط الأربعة الذين فرضوا نوري السعيد لتشكيل الوزارة من المؤيدين لألمانيا،وكان ذلك هو الاتجاه العاطفي الغالب في العراق؛ فضعف مركز نوري السعيد؛ الأمر الذي حمله على تقديم استقالته من رئاسة الوزارة. وكان رشيد عالي الكيلاني آنذاك رئيسًا للديوان الملكي، ولم يكن بعيدا عن طبخ اللعبة التي ساعدت على إقناع الوصي بإبعاد نوري السعيد؛ ليستأثر رشيد نفسه بالمنصب الذي كان يطمح لشغله منذ مدة طويلة. وحانت الفرصة، وكلفه الوصي على العرش بتشكيل الوزارة ، فشكلها في ٣١ آذار (مارس) ١٩٤٠م.

وحدث توتر في العلاقات بين العراق وبريطانيا بشأن تطبيق بنود معاهدة سنة ١٩٣٠م، وطالبت الأخيرة بضرورة تنحية رشيد عالي الكيلاني عن رئاسة الوزارة؛ باعتباره متعاطفا مع ألمانيا.واستنجد رشيد عالي بأصدقائه الضباط، العقداء الأربعة، فأعلنوا حالة الطوارئ ، وباشروا الضغط على القصر لإبقاء رشيد عالي في رئاسة الوزارة، ولعدم الاستجابة للضغط البريطاني لتنحيته. ورضخ الوصي، لكن تطورات أخرى تتعلق بخلافات داخل الوزارة ، وبمجلس النواب؛ حملت الوصي على الفرار من بغداد متخفيا؛ بينما كانت قوات الجيش تضرب حصارًا على القصر ، وانتهى به المطاف في الأردن. وتم تعيين وصي جديد على العرش هو الشريف شرف.

وفي جنوب البلاد توتر الوضع العسكري ، وقصفت القوات البريطانية قطاعات الجيش العراقي التي تمركزت على تلة مطلة على الحبانية، ثم لاحقتها إلى الفلوجة، وتم للبريطانيين الاستيلاء على الفلوجة في ٢٠ أيار (مايو)١٩٤١م، ودخلوا بغداد آخر الشهر نفسه. "وهكذا قضي على الثورة، وفر إلى إيران رشيد عالي الذي كانت أبرز حادثة في أيام حكمه القصير تأسيس علاقات ديبلوماسية مع روسيا [١١٢]. . ." وعلى أثر ذلك تم التوقيع على هدنة ، وعاد الوصي الأمير عبدالإله إلى بغداد؛ ليكلف جميل المدفعي بتشكيل الوزارة [١١٣]. وفي تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٤١م،حل نوري السعيد محل المدفعي رئيسًا للوزراء ، وتوقفت تدخلات العسكريين في السياسة حتى سنة ١٩٥٨م.

ثورة الرابع عشر من تموز (يوليو) ١٩٥٨م:

كان للأحداث في حرب فلسطين (١٩٤٨-١٩٤٩م) أثر كبير على تفكير الضباط العراقيين الذين شاركوا في تلك الحرب وعادوا إلى البلاد بعد انتهائها، حيث اعتبروا أن أوامر وتعليمات السلطات العليا في بغداد منعتهم من المشاركة بفاعليتهم كاملة. ثم جاء قيام الثورة المصرية عام ١٩٥٢م عاملاً إضافيًا، ومؤشرًا إلى طريق العمل الذي يمكن أن يسلكه الضباط العراقيون؛ وهكذا نشأ تنظيم

الضباط الأحرار العراقي، تيمنا باسم تنظيم الضباط الأحرار في الجيش المصري قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٣م. ولا يتسع لنا المجال هنا لتتبع تفاصيل نشأة وتطور تنظيم الضباط الأحرار العراقي؛ مما يحملنا على الاكتفاء بالإشارة إلى المعالم الرئيسية لتطوره.

يبدو أن مجموعة رفعت الحاج سري كانت أول مجموعة من الضباط الأحرار ظهرت إلى الوجود في شهر أيلول (سبتمبر) ١٩٥٢م. وظلت هذه المجموعة تنتشر وتتنامى، إلى أن وصل طرف من أخبار تحركاتها السرية إلى السلطات في الدوائر العسكرية العليا في بغداد سنة ١٩٥٦م؛ فسارعت إلى تفريق الضباط المشبوهين وإبعادهم إلى أماكن قصية داخل العراق وخارجه مع تخفيض مراكزهم ومكانتهم. وكان من نتيجة ذلك أن التنظيم قد مني بالشلل والعجز الكامل.

وجاء توقيع حلف بغداد شباط (فبراير) ١٩٥٥م محفزًا جديدًا للمعارضة العراقية المدنية ، فنظمت الإضرابات والتظاهرات في جهات متعددة في وسط وشمال وجنوب العراق ضد الحكومة. وما لبث العدوان الثلاثي على مصر أن أضاف سبب آخر للضباط الأحرار للنهوض ومعاودة نشاطهم السري وبناء خلاياهم وتنظيماتهم من جديد. وتختلف الأرقام بالنسبة لعددالضباط المساهمين في الحركة بين رواية تقول: إنهم كانوا ١٧٢ ضابط، وأخرى تقول: إنهم كانوا ٣٠٠ ضابط. وكانت القيادة ، أو التنظيم المركزي يتمثل في أربعة عشر ضابطا.

الخلفية الاجتماعية للضباط الأحرار:

كان معظم ضباط الجيش العراقي من الطبقات الاجتماعية الدنيا والفقيرة ، لكن بعض الذين شغلوا مناصب كبيرة كانوا إما من الطبقة العليا، أو من كبار السن الذين أثبتوا ولاءهم لها. أما الجنود العاديون فكانوا – في الأغلب – من أبناء الفلاحين الفقراء، أكثرهم أميون، باستثناء قلة ممن حصلوا على تعليم ابتدائي أثناء خدمتهم العسكرية. وفي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية كان الضباط الصغار ينظرون إلى كبار العسكريين والسياسيين بأنهم غارقون في الفساد، ولا يعبأون بالإصلاحات التي تفيد الجماهير. ولقد شاع بينهم أن الطغمة الفاسدة وظفت الجيش مرات لقمع الثورات المعبرة عن آلام الشعب تسترا بمقولة الحفاظ على القانون والنظام العام. وترتيبًا على ذلك كان الضباط يتهامسون: ولماذا لا يتدخل الجيش ليضع نهاية لتجاوزات وفساد السياسيين بدلا من قمع الشباب المنادين بالإصلاح.

فإذا انتقلنا إلى الضباط الأحرار نجد أنه من بين الأربعة عشر ضابطا، أعضاء القيادة المركزية، كان عبدالكريم قاسم وحده من مواليد سنة ١٩١٤م، وهو وحده الذي كان ضابطًا كبيرًا برتبة عميد قبل الثورة. أما الآخرون فكانوا من مواليد فترة ما بين الحربين ويحمل كل منهم رتبة عقيد ، باستثناء محمد السبع الذي كان برتبة رائد في القوات الجوية. وكانوا كلهم ينتمون إلى الأصل العربي، حقيقة أو افتراضًا، لكن أحدًا منهم لم يكن ينتمي إلى الأقليات الإثنية على ما يبدو. ولذا كانوا جميعا متفقين

على الدفاع عن القومية العربية ، وإن كانت حماسة بعضهم أكثر من حماسة الآخرين. وكان عبدالسلام عارف من أسرة محافظة فامتزجت عنده الحماسة القومية والدينية. أما عبدالوهاب الشواف فقد كانت قوميته ملونة بالماركسية، على الرغم من انتمائه لأسرة محافظة. وكان الضباط الأربعة عشر من السنة باستثناء اثنين منهم كانا من الشيعة؛ وكانت والدة عبدالكريم قاسم شيعية؛ وقد كانوا كلهم – ما عدا أحدهم – من عائلات فقيرة نسبيا، وبدخولهم الجيش أصبحوا من ذوي الرواتب الشهرية. وقد تلقوا تعليمهم في المدارس الحكومية، ثم دخلوا الكلية الحربية في بغداد (١١٤).

ولم يكن الضباط الأحرار متفقين على رؤية سياسية واحدة ، فكان منهم أصحاب الأفكار الليبرالية، والقومية المعتدلة، وكان منهم مؤيدو الوحدة العربية، وبجانب هؤلاء كان هناك المتأثرون بالدعايات الشيوعية والأفكار البعثية. ونتيجة لذلك لم يكن بينهم اتفاق محدد على الأهداف، بل لقد كانت هناك اختلافات حادة حول بعض القرارات الأساسية. وعندما اتخذت القرارات قبيل الشروع في الثورة لم تعرض على القيادة المركزية مجتمعة، وإنما قررها بعض الأعضاء. أي أن التنظيم لم يكن له ميثاق وطني مكتوب ومعتمد. ومع ذلك فإنه من مجمل الأفكار والمواقف التي كانت موضع التداول يمكن أن يستخلص ما **يمكن أن يسمى بمحتوى الميثاق الوطني لثورة ١٤ تموز:**

أولا: كان هناك اتفاق على تبني النظام الجمهوري والديموقراطية البرلمانية. وانسجاما مع ذلك فقد تقرر التخلص من الأمير عبدالإله ، الوصي على العرش، ومن نوري السعيد ، أبرز أعمدة النظام والأكثر إيمانا به ودفاعا عنه. أما الملك فيصل الثاني فقد رؤي إعفاؤه من القتل؛ استنادا إلى صغر سنه وعدم مسئوليته عما مضى. ولكن يبدو أن هذا الرأي قد تغير ساعة التنفيذ، إذ يبدو أن الضباط المنفذين خافوا من تدخل الدول الأجنبية باسم الملك الشاب.

ثانيًا: تبني الديموقراطية، وتبني مبادئ إعلان حقوق الإنسان الذي وضعته الأمم المتحدة ، على أن يتم ذلك بعد فترة انتقالية.

ثالثًا: يختار الضباط الأحرار مدنيا حسن السمعة لرئاسة الحكومة، على أن يترك له اختيار أعضاء حكومته بالتشاور مع أعضاء قيادة الضباط الأحرار.

رابعًا: إنشاء مجلس سيادة من ثلاثة أشخاص: ليمارس مهمات رئاسة الدولة، إلى حين انتخاب مجلس وطني يقرر الشكل المستقبلي للسلطة العليا. ويوجه مجلس السيادة الحكومة المدينة المؤقتة حتى إقامة حكومة برلمانية.

خامسًا: لا يجوز لأي من أعضاء مجلس الثورة تولي أية وظيفة عليا مدنية دون المجلس.

سادسًا: يجب أن تقترن قرارات وبرامج الحكومة المؤقتة بموافقة مجلس الثورة.

سابعًا: بمجرد إنشاء الحكومة المدنية المؤقتة تغدو أعمال مجلس الثورة محصورة في الشئون العسكرية(١١٥).

بدأ الضباط الأحرار يفكرون في تحديد موعد الثورة منذ وقت مبكر في عام ١٩٥٨م، ورغم وجود بعض المتحمسين والمندفعين، إلا أن الحرص على عدم الوقوع في أخطاء لقي موافقة إجماعية. ولقد اتفق على أن تقوم الفرقة العشرون باقتحام بغداد بقيادة العقيد عبدالسلام عارف، بينما تقوم الفرقة التاسعة عشرة بقيادة العميد عبدالكريم قاسم بحماية السابقة من أن تتعرض لهجوم من الخلف. ومن غير أن ندخل في تفاصيل مطولة في الإعداد والتنفيذ، لا يتسع لها المجال، نكتفي – بدلا من ذلك – بأن نبين أن الخطة تمت بنجاح تام وانتهى العهد الملكي، وقوبلت الثورة بترحيب وحماس عارم، وانتقل العسكريون من دور المغامر إلى دور الحاكم المسئول الملزم ببرنامج عمل.

إن التفكير السابق على النجاح والقيام الفعلي للثورة ظل مجرد مقولات نظرية لا تكتسب أهميتها، أو صدقيتها ، إلا بعد أن توضع موضع التنفيذ عمليًا. لقد نجح العاملون من أجل الثورة في تنفيذ الخطوة الأولى: إسقاط النظام القديم، غير المرغوب. وبعد ذلك دخلوا مرحلة الاختبار.

لم يستطع الضباط الثائرون إنشاء مجلس سيادة ثلاثي، ولا مجلس وزراء مدني كما قيل أثناء فترة التمهيد للثورة ، بل إن القيادة المركزية لحركة الضباط الأحرار لم تقو على أن تظل كيانا موحدا، أو رأسا مفكرا وموجها وضابطا للأحداث بعد الثورة. لقد تسلم الضابطان اللذان قادا عملية الانقلاب: عبدالكريم قاسم ، وعبدالسلام عارف أعلى مناصب السلطة التنفيذية، وأعلن قاسم تشكيل مجلس وزراء برئاسته كما جعل نفسه القائد العام للقوات المسلحة، بينما صار عبدالسلام عارف نائبا لرئيس الوزراء وللقائد العام للقوات المسلحة. ولم يفتهما الإعلان عن أن حكومتهما مؤقتة جعلت لنفسها وضع أسس بناء الأجهزة الرئيسية للدولة، لتعقبها انتخابات عامة تأتي بمجلس نواب يمثل الشعب العراقي وتطلعاته، ويفرز الحكومة ويوجهها ويراقبها. وفي محاولة لضبط سير الحكومة الثورية - حكومة قاسم وعارف – وضع لها دستور مؤقت خلال الأسبوعين الأولين من عهد الثورة ليظل ساريًا طوال الفترة الانتقالية التي لم تحدد مدتها، وإلى حين صدور الدستور الدائم بعد الانتخابات النيابية المنتظرة. وقد تضمن الدستور الدائم عددا من المبادئ، باعتبارها أهدافا إرشادية للفترة الإنتقالية، كان من أهمها:

(١) إن شعب العراق جزء من الأمة العربية

(٢) إن العرب والأكراد شركاء في الوطن(١١٦).

ويبدو أن هاتين النقطتين قصد بهما التعامل مع التوجهات الحماسية والحساسيات الإثنية الخاصة، طمأنة أكبر كتلتين عرقيتين على مستقبلهما. وفي ممارسات الحكومة بعد الثورة مباشرة

نجد تأكيدًا على رفع القيود على الحريات الشخصية، وإلغاء الإجراءات التمييزيـة. وبعد ثلاثة أيام من الثورة (١٧/٤/١٩٥٨م) أصدرت الحكومة عدة قرارات سياسية كان من بينها: استعادة العلاقات المقطوعة مع الجمهورية العربية المتحدة، والاتحاد السوفييتي، والصين الشعبية؛ وإلغاء الاتحاد مع الأردن. وقد قوبلت تلك القرارات بارتياح شعبي شامل، بيد أن الحرية السياسية المفاجئة قادت إلى كثير من الفوضى؛ بسبب أساليب الإثارة التي استخدمها بعض الغوغائيين والعقائديين؛ فحدثت صدامات شارعية بين القوميين والشيوعيين، وبدا وكأن الجماهير المنفلتة كادت تخرج عن السيطرة[١١٧].

الدكتاتورية تأكل الثورة:

يبدو أن "قاسم وعارف" اتجها منذ البداية إلى إقامة حكم فردي دكتاتوري؛ وليس حكما مشتركا، حيث كان كل منهما يفكر بالاستئثار بالسلطة دون رفيقه. ولقد قيل: إن عبدالكريم قاسم أخذته الغيرة عندما أخذ عبدالسلام دور البطل الذي اقتحم بغداد وسيطر عليها، بينما كان لقاسم دور المساند الذي يحمي المؤخرة. ثم نسب إلى عارف أنه كان يسر إلى أصدقائه وأتباعه بأن مصير عبدالكريم قاسم سوف يكون مثل مصير محمد نجيب في مصر. ثم ظهر الاختلاف بين رؤية كل من الرجلين، فيما يتعلق بفكرة الوحدة العربية: فقد كان عارف مندفعا نحو إقامة الوحدة مع الجمهورية العربية المتحدة، بينما كان قاسم حريصًا على حفظ شخصية العراق السيادية ، رغم ايمانه بدرجة من الوحدة العربية، خاصة مع مصر.

لقد كان عبدالسلام عارف ساذجًا وعاطفيًا ومندفعًا، رغم كونه محاربًا شجاعًا وحدويًا وقوميًا، مع عاطفة دينية ظاهرة. لقد افتقر إلى قدرات القائد السياسي الذي يتجاوز مجرد إعجاب الجماهير وتصفيقها إلى السيطرة المحكمة على قيادة المسيرة الثورية، مسيرة التغيير والبناء. هذا، بينما كان شريكه الأكبر أكثر دهاء وأقل صخبًا، مع السيطرة على لسانه وتحركاته.

لم يحاول عبدالكريم قاسم أن يحد من اندفاعة عبدالسلام عارف في تكثيف اتصاله بالجماهير، من خلال جولاته في مختلف محافظات العراق، بينما ركز عبدالكريم اهتمامه الأول في مسعاه للسيطرة الكاملة على مختلف وحدات الجيش العراقي. ومنذ البداية جعل قاسم مقر عمله في مبنى وزارة الدفاع، وليس في مبنى مجلس الوزراء، مع أنه جمع بين وظائف رئيس الوزراء ووزير الدفاع والقائد العام للقوات المسلحة. ولقد استغل فرصة انشغال عارف في جولاته الخطابية الحماسية، بينما انشغل هو بوضع أنصاره من الضباط في جميع المراكز المهمة والفعالة ، أما أنصار عارف فقد حولهم إلى المراكز الهامشية وغير المؤثرة. واستكمالا لتفرده بالزعامة لقبه أنصاره بلقب "الزعيم الأوحد"، واتخذ هذا اللقب الصفة شبه الرسمية، حيث صارت تستخدمه وسائل الإعلام

الحكومية ويستخدمه المسئولون الحكوميون في أحاديثهم. وقد حاول عارف أن يبعث فكرة إقامة "مجلس الثورة"، تلك الفكرة التي تبناها الضباط الأحرار عندما كان العراق في عهده الملكي. وكان عارف نفسه قد شارك قاسم في تجاهله للفكرة وشارك في دفنها عندما تقاسما السلطة لهما وحدهما دون غيرهما.

وعندما اطمئن قاسم إلى سيطرته الكاملة على القوات المسلحة بدأ أنصاره ينتقدون خطابات عبدالسلام المرتجلة، كما وظف قاسم العناصر المناوئة لفكرة الوحدة، من الشيوعيين وغيرهم، لمواجهة أنصار عارف المتحمسين للوحدة الفورية. وهكذا تمهد المسرح للمشهد النهائي؛ لقد أعفى قاسم شريكه من مناصبه : نائب رئيس الوزراء ونائب القائد العام للقوات المسلحة . واستدعاه قاسم لمقابلته، واستمرت المقابلة ساعات واتهم قاسم شريكه السابق بأنه استل مسدسه محاولا اغتياله، بينما أصر عارف على القول بأنه أراد أن ينتحر. وقرر قاسم إبعاد عارف وتعيينه سفيرًا في بون، لدى ألمانيا الغربية آنذاك. وسافر عارف بالفعل بصحبة السفير الذي كان يفترض أن يخلفه، لكنه أصر على عدم قبول المنصب ، وعاد إلى العراق دون موافقة مسبقة من "الزعيم الأوحد". وما لبث أن ألقي القبض عليه وأحيل إلى محكمة الشعب ، محكمة المهداوي التي أصدرت حكما بإعدامه في الخامس من شباط (فبراير) ١٩٥٩م، وألقي في السجن بينما احتفظ قاسم بقرار الإعدام على مكتبه. وطال سجن عارف ثلاث سنوات إلى أن صدر حكم ببراءته بعد انفكاك الوحدة بين مصر وسوريا في خريف ١٩٦١م. وفي السنة التالية سمح له بالسفر لأداء فريضة الحج. وكان للإفراج عن عارف أثر إيجابي على مناوئي حكم عبدالكريم قاسم.

سقوط حكم عبدالكريم قاسم:

انطلق التحرك العسكري من معسكر أبو غريب، وفي الوقت نفسه أقلعت طائرتان من قاعدة الحبانية الجوية وقصفتا معسكر الرشيد قرب بغداد فتم تدمير تسع طائرات رابضة على الأرض، ثم تحولت الطائرات لقصف مقر قيادة عبدالكريم قاسم في وزارة الدفاع. ثم زحفت الدبابات من معسكر أبو غريب ، وتمكن العسكريون الثائرون من السيطرة على دار الإذاعة ، وعلى الفور شكلوا "المجلس الوطني لقيادة الثورة". وانهارت مقاومة أنصار قاسم فاستسلم وحوكم محاكمة سريعة ، وصدر حكم بإعدامه مع المهداوي ، ونفذ في الحال يوم ٩ شباط (فبراير) ١٩٦٣م.

وما لبث اسم عبد السلام عارف أن وضع في الواجهة باعتباره رئيسا للجمهورية في عهدها الجديد ، عهد ما بعد قاسم. وقد كلف عارف أحمد حسن البكر بتشكيل وزارة جديدة.

لقد كان حزب البعث هو الذي حرك وقاد ثورة ١٤ رمضان، لكنه أراد ـ على ما يبدو- الاستفادة من الشعبية الطاغية التي كانت لعبد السلام عارف، وربما اعتقد القادة البعثيون بسهولة التخلص منه فيما بعد.

لكن الخلافات اشتدت فيما بين قيادات حزب البعث في أواخر عام ١٩٦٣م، وتفاقمت الصراعات مما حمل ميشيل عفلق وأمين الحافظ على الإسراع إلى بغداد لعلاج الموقف من خلال اجتماع القيادتين القومية والقطرية للحزب يوم ١٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٣م. ولم ينجح الاجتماع في إزالة أو تهدئة الخصومات، وجرى نفي بعض الزعامات البعثية خارج العراق، وظل الجو في غاية التوتر. وهنا استغل عبدالسلام عارف الموقف لصالحه واستقطب العسكريين الساخطين إلى جانبه، وتم إلقاء القبض على أعضاء القيادتين القومية والقطرية لحزب البعث يوم ١٨ من الشهر نفسه، ولم يطلق سراح ميشيل عفلق وأمين الحافظ إلا بعد توقف أي تحرك بعثي ضد النظام العسكري الجديد. وبعد يوم واحد سمح لهما بالمغادرة. وهكذا بدأ العهد العارفي في الجمهورية العراقية. لقد حكم عبدالسلام عارف حتى وفاته في الثالث عشر من نيسان (أبريل) ١٩٦٦م في حادث سقوط طائرته العمودية في رحلة قصيرة في منطقة البصرة. وقد خلفه في الرئاسة أخوه عبدالرحمن عارف، وهو عسكري أيضا، وكان من الضباط الأحرار. وقد ظل عارف الثاني في السلطة حتى صيف ١٩٦٨م، عندما استطاع انقلاب عسكري قاده عبدالرزاق النايف من الإطاحة به. ويبدو أن النايف وزميله إبراهيم الداود قد استغفلا من قبل ضابط آخر شاركهما في تنفيذ الانقلاب تولى وزارة الداخلية، وكان في حقيقته من أعضاء حزب البعث. ولم يمض على الانقلاب أكثر من أسبوع حتى تمكن سعدون غيدان من السيطرة على الموقف بمعاونة ميليشيا بعثية مدنية، وتم نفي عبدالرزاق النايف والداود خارج العراق، حيث اغتيل النايف بعد سنوات بينما كان لاجئا سياسيًا في لندن. وقد تولى أحمد حسن البكر رئاسة الجمهورية لسنوات إلى أن أزاحه الرئيس العراقي الحالي صدام حسين .

العسكريون والسياسة في نيجيريا

نيجيريا عملاق أفريقيا، فهي الأكثر سكانا بين دول القارة ، إذ يزيد سكانها اليوم على مائة وعشرة ملايين نسمة، كما أن مواردها الطبيعية تجعلها من الدول الأقوى اقتصادًا في القارة. وهي تقع في غرب أفريقيا، ويحدها من الجنوب خليج غينيا، ومن الشرق الكاميرون، وفي اتجاه الشمال الشرقي تتاخمها تشاد، بينما تحاذيها النيجر في الشمال، وبنين من ناحية الغرب. وتنقسم نيجيريا من حيث التضاريس إلى خمس مناطق رئيسية: ففي الجنوب تقع منطقة السهل الساحلي المنخفض مطلة على خليج غينيا، وإلى الشمال منها تقع منطقة التلال والهضاب المنخفضة، ثم وادي النيجر - بنيو ، وأخيرًا منطقة الهضبة الشمالية الممتدة نحو الحدود الشمالية، والتي يبلغ أقصى ارتفاع فيها ١٢٠٠ متر فوق سطح البحر. ويسود نيجيريا المناخ المداري المتأثر بالتفاعل بين درجات الرطوبة التي تحملها الرياح الموسمية الجنوبية الغربية والرياح الشمالية الشرقة الجافة. وتتراوح درجات الحرارة العليا بين ٣٠ - ٣٢ درجة مئوية في الجنوب و ٣٣-٣٥ درجة مئوية في الشمال. تقل كمية الأمطار التي تسقط سنويًا كلما اتجهنا إلى الشمال، حيث يسقط ما معدله

٢٠٠٠مم في المنطقة الساحلية، و٥٠٠ - ٧٠٠ مم في الشمال. هذا مع مراعاة أن المعدل السنوي فوق دلتا نهر النيجر يبلغ ٣٥٥٠مم.

ويوجد في نيجيريا ما بين ٢٥٠ إلى ٤٠٠ مجموعة عرقية (إثنية) معترف بها، لكثير منها لهجاتها الخاصة بها. لكن الأكثر أهمية بين هذه المجموعات، هم : الهوسا واليوروبا، والإيبو. والهوسا هي اللغة الرئيسية في الشمال، بينما الإنجليزية هي اللغة الرسمية المستخدمة في الحكومة والشركات التجارية الكبرى ، والإعلام الرئيسي، والتعليم فوق المرحلة الابتدائية. وهناك لغات عدة أخرى معترف بها في التعليم الابتدائي، فالعربية الفصحى، مثلا، هي لغة التعليم الديني في الشمال، حيث أغلبية السكان من المسلمين. أما في الشرق فإن أتباع المسيحية يشكلون أغلبية في المنطقة. فإذا انتقلنا إلى منطقة الحزام الأوسط نجدها منطقة مختلطة من حيث الانتماء الديني.

لقد أدخل البرتغاليون الديانة المسيحية في بنين منذ القرن الخامس عشر، وبنوا العديد من الكنائس لتخدم العناصر البرتغالية ومعها العدد القليل من المتنصرين الأفارقة. ولكن عندما اضطر البرتغاليون إلى الانسحاب من المنطقة؛ ضعف تأثير البعثات التبشيرية الكاثوليكية واختفى في القرن الثامن عشر. ومنذ عام ١٨٤٠م بدأ التبشير البريطاني في المنطقة الممتدة بين لاجوس وإبادان ، ثم جاءت بعثات بروتستنتية أخرى من كندا والولايات المتحدة. وابتداءً من ستينيات القرن التاسع عشر بدأ التبشير الكاثوليكي في العودة. وقد قسمت البعثات التبشيرية البروتستنتية المنطقة بينها بحيث خصصت أراضي محددة لكل بعثة؛ تجنبا للتنافس وتكرار الجهود، كما حرص الكاثوليك على تجنب الاصطدام. وكانت البعثات الكاثوليكية ناشطة بين الإيبو خاصة بينما نشطت البعثات البروتستنتية في مناطق اليوروبا(١١٨).

ونيجيريا دولة حديثة النشأة والتشكيل، إذ لم يكن بين أقاليمها الحالية الرئيسية أي رابط أو جامع يمكن أن يعطيها صفة الدولة الواحدة ؛ حتى في أضعف درجات الوحدة المتعارف عليها. لقد كان نجاح بريطانيا في السيطرة على المنطقة التي تشكل نيجيريا حاليا - في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي - هو الذي جعلها تحت سلطة جهة واحدة مستعمرة، بحيث أصبحت تلك السيطرة وما استلزمته من جهاز - أو مركز إداري وحاد - أول خطوة في طريق اصطناع وحدة تدريجية لتلك المناطق التي تزخر بكل عناصر التنافر والتباعد والاختلاف، وتفتقر إلى أي عنصر من عناصر اللقاء والتوحد. وفي ضوء ذلك يبدو منطقيا ما قاله ستيفن رايت :

Stephen Wright: "Nigeria was a creation of British colonialism."

وحتى اسم نيجيريا نفسه لم يكن موجودا؛ لقد جرى اشتقاقه وتصميمه في كانون الثاني (يناير) ١٨٩٧م على يد الكاتبة الصحفية Flora Show التي كانت تعمل محررة في صحيفة التايمز اللندنية دون الرجوع إلى النيجيريين أنفسهم(١١٩). لقد تم وضع هذه المجموعات العرقية والدينية واللغوية

المتنافرة في قفص واحد ، بقوة جهة خارجية حاولت أن تقنعهم وتعودهم وتخلق لهم المبررات للبقاء داخل القفص بعد أن أعطتهم اسمًا واحدًا. بيد أن كل تلك الجهود البريطانية لم تفلح في إزالة أسباب التباعد والتنافر ، وإن حقنتها ببعض المنومات المؤقتة.

لذا لم يكن غريبا أن تظل المجموعات العرقية والدينية واللغوية تحتفظ بدرجة كبيرة من الحذر والتحفز ، وبكمية كبيرة من الشكوك في هذا الآخر الذي يشاركها الحياة في القفص رغم إرادتهما. وقد كان عمق المخاوف واتساعها يظهر في المجموعات البشرية الكبيرة الحجم ، المؤهلة للانخراط في التنافس والتصارع على الثروة والقوة والغلبة والسيادة. وعندما بدأت بريطانيا تتهيأ وتهيء البلد لانسحاب الإدارة الاستعمارية، اكتفاء بالسيطرة عن بعد ، من خلال العديد من القنوات، إذ ذاك استعرت المخاوف البينية عند النيجيريين ، وبلغت ذروتها حول أربعة موضوعات رئيسية :

أولا: الإحصاءات السكانية.

ثانيا: الانتخابات النيابية العامة.

ثالثا: صياغة الدستور.

رابعا: امتلاك الأدوات لممارسة السلطة الفعلية النافذة على الصعيد الوطني.

وكانت هذه الموضوعات في قلب الصراع الذي ظهر قبيل وبعيد ولادة جمهورية نيجيريا المستقلة في أول يوم من شهر تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٦٠م ، حيث قامت الجمهورية الأولى. وما نرانا بحاجة إلى شرح أسباب القلق والتوتر الذي أحست وتحس به كل الأطراف بشأن هذه الموضوعات الأربعة، فهي في غاية الوضوح.

في عهد الجمهورية الأولى كانت الحكومة الاتحادية تحت سيطرة المؤسسة الإسلامية الحذرة المحافظة التي تنتمي إلى المنطقة الشمالية .وكانت الحكومات الإقليمية الثلاث ، مع الحكومة الإقليمية الرابعة التي انضافت إلى سابقاتها سنة ١٩٦٤م، تتمتع بقدر كبير من السلطة ، سواء في المسائل الداخلية أو الخارجية؛ مما أعطاها القدرة على تحدي سلطات الحكومة الاتحادية. وكان من نتائج ذلك أن تكرر حدوث الأزمات الدستورية ، وهذا بدوره أدى إلى انهيار الحكومة الاتحادية ، ثم إلى حدوث انقلابين عسكريين عام ١٩٦٦م ، ثم إلى حرب أهلية[١٢٠]. فبين عامي ١٩٦٠ و ١٩٩١م شهدت البلاد سبعة انقلابات عسكرية نجحت ستة منها في الإطاحة بالسلطة الحاكمة [١٢١].

من الجمهورية الأولى إلى الجمهورية الثانية

الانقلاب العسكري الأول وسقوط الجمهورية الأولى:

بعد التوترات الناجمة عن الإحصاء السكاني، ونتائج الانتخابات العامة نهاية سنة ١٩٦٥م،بدأت جماعة سرية في الجيش برئاسة الضابط انزيجو وآخرين ، من بينهم رئيس الحرس الخاص لرئيس الوزراء الفدرالي . . . في تدبير مؤامرة انقلاب للاستيلاء على السلطة. ومن الأمور المتداولة الآن أن الحاج أحمدو بللو . . . علم بأخبار هذه المؤامرة قبل حدوثها بأسبوع . . . وأنه تقابل مع رئيس وزراء الغرب ، الرئيس أكنتولا لوضع خطة لتحطيمها ، وأسرعا بإرسال رسول خاص من الضباط إلى ايرونسي، ولكن الرسول احتجز ثم قتل.[١٢٢] . ."

وفي ليلة الرابع عشر من كانون الأول ١٩٦٦م قام سبعة ضباط كل منهم برتبة رائد بانقلاب عسكري دموي استهدف القضاء على الزعامة الشمالية المسيطرة. وقد أدى هذا الانقلاب إلى تغير مسار التاريخ في نيجيريا. وينتمي ستة من الضباط السبعة المتآمرين إلى الإيبو Igbo المجموعة العرقية ذات الأغلبية في الإقليم الشرقي، حيث تسود الديانة المسيحية. وقد قاد هذا الانقلاب الرائد (تشوكووما نزيجوو Chukwuma Nzeogwu)،ونجح الانقلابيون في قتل أحمدو بللو ، زعيم حزب مؤتمر الشمال ورجله القوي ، كما قتلوا رئيس الوزراء الاتحادي "أبو بكر تفاوا بليوا" ، وكبار ضباط الجيش الذين ينتمون إلى الشمال، وقتلوا كذلك الزعيم أكنتولا ، ممثل الإقليم الغربي، الذي كان ـ خلال الانتخابات النيابية ـ متحالفا مع حزب الشمال. وبلغ مجموع من قتل ثلاثين من الزعماء. وما لبث الانقلابيون أن سلموا أنفسهم إلى القائد العام للقوات المسلحة الميجر جنرال جونسون أجويي-إرونسي، وهو من جماعة الإيبو أيضا[١٢٣].

وفي الرابع من أيار (مايو) ١٩٦٤م أصدر الجنرال إيرونسي ، رئيس الحكومة العسكرية الفدرالية والقائد الأعلى للقوات المسلحة مرسوما بإلغاء النظام الاتحادي، كما أصدر إعلانا تضمن عددا من الإجراءات، التي كان أهمها:

١) إلغاء الأقاليم الأربعة

٢) اختصاص الحكومة العسكرية بكل السلطات التشريعية

٣) إخضاع المرافق العامة ـ على مستوى الدولة ـ لسلطة لجنة المرافق العامة

٤) إجراء تعداد عام جديد للسكان

٥) حل جميع الأحزاب والاتحادات القبلية والجمعيات وحظر نشاطها ومصادرة أموالها وممتلكاتها.

وكان عدد الأحزاب واحدا وثمانين حزبًا، بينما كان عدد الاتحادات القبلية ستة عشر[١٢٤]. وقد فسر الدكتور عبدالملك عوده الحدث من منطلق عقائدي أيديولوجي. فالحكم في نيجيريا المستقلة قبل الانقلاب الأول (١٩٦٠ – ١٩٦٦م) - حسب رأي الدكتور عوده - وهو الحكم الذي برزت فيه قوة الشمال وسيطرته ، اتخذ في ميدان السياسة الأفريقية "موقف المتخاذل المتهاون السلبي تجاه كل قضايا التحرر والثورة وتصفية الاستعمار والتفرقة العنصرية في القارة . . . وحكم نيجيريا طوال الفترة تحالف إقطاعي رأسمالي رجعي سيطر فيه سلاطين الشمال وبرجوازية الجنوب على البلاد. ثم حدث انقسام في داخل برجوازية الجنوب، فبقي جزء منها متحالفا مع الشمال، وخرج جزء منها ليقف موقف المعارضة الليبرالية... إلى أن جاءت معركة التعداد العام ثم معركة الانتخابات عام ١٩٦٤م. وخلال هذه الفترة فاحت في الجو السياسي روائح الرشوة والتذبذب السياسي والعمالة السياسية؛ وفجأة في منتصف شهر يناير الماضي عرف العالم أنباء محاولة الضابط نزيجو وزملائه، ثم أنباء تولي قائد الجيش إيرونسي السلطة وتثبيت حكم القوات المسلحة[١٢٥]." واعتبر الدكتور عودة أن تحرك الضباط المسيحيين السبعة الذين قاموا بالانقلاب "محاولة ثورية بدأت ولم تتمكن من تحقيق غاياتها الثورية الكاملة لأسباب عديدة ، وتدخلت القيادة الرسمية للمؤسسة العسكرية، تساندها البرجوازية النيجيرية وتمت تسوية وسط[١٢٦]. . ." لقد استبعد الدكتور عبدالملك عوده جميع التفسيرات والتعليلات الأخرى ، وهي "تفسيرات عديدة لهذا الوضع ظهرت في الصحافة المصرية والأجنبية، ولكن الرأي الراجح عندي أن محاولة ثورية بدأت[١٢٧]. . ."

أما الطريقة التي عومل بها منفذو الانقلاب والمذبحة فقد اعتبرها الدكتور عوده حلا وسطا بينهم وبين رئيس السلطة العسكرية إيرونسي، وهو الذي كان قائدا للجيش في عهد الحكومة المدنية، وأصبح الحاكم العسكري بعد القضاء على تلك الحكومة. لقد سلموا إليه السلطة بثمن: وهو: "المحافظة على حياتهم، والاحتفاظ لهم بدور في عمليات الحكم العسكري ... وعين الضابط الذي اغتال أكنتولا حاكمًا عسكريًا على الغرب . . . وقدم ترضية للإيبو بإلغاء الدستور الذي اشتكوا من أنه يمنح الشمال إمكانات السيطرة على الحكومة الفدرالية[١٢٨]. . ." وخلاصة التسوية وما سبقها من تغيير:

القضاء على الحكومة المدنية الاتحادية ، وهذه رغبة الإيبو

إبادة زعماء الشمال ، بما فيهم رئيس الوزراء الاتحادي، وكبار ضباط الجيش المنتمين إلى الشمال الإسلامي، وكذلك قتل زعيم إقليم الغرب ، حليف الشماليين، وفي هذا تحقيق رغبات الإيبو أيضا.

إلغاء الدستور المكروه من جانب الجنوبيين الإيبو ، وبالتالي إلغاء النظام الاتحادي واستبداله

بنظام الوحدة البسيطة، المركزية السلطة، تحت سيطرة حاكم عسكري من الإيبو ، أي ايرونسي. وبذلك انتقلت السيطرة الكلية على البلاد للإيبو بحكم السيطرة العسكرية ، بعد أن كانت للشماليين (هوسا- فولاني مسلمون) بحكم الأغلبية العددية وصناديق الانتخابات.

عدم معاقبة منفذي المؤامرة ، ليس بمجرد الإبقاء على حياتهم ، بل وبإعطائهم مناصب رئيسية في السلطة الجديدة ،حتى أن المتآمر الذي قتل حاكم الإقليم الغربي أكنتولا قد عين في منصبه، أي في منصب الضحية، حاكمًا للإقليم الغربي.

أصبح قائد الجيش ايرونسي ، الذي توصل إلى الحل الوسط – حسب رأي الدكتور عبدالملك عوده ؛ أصبح رئيسا للدولة ، بدلاً من رئيس الجمهورية الذي ألغي منصبه.

وايرونسي هذا جنوبي مسيحي من الإيبو ، نفس المجموعة العرقية التي انتمى إليها المتآمرون.

أما الترضية التي قيل إنها قدمت للشماليين في الحل الوسط فتتلخص في نقطتين:

١- تعيين ابن أمير كاتسينا حاكما على الشمال، وهو شخصية ضعيفة بالمقارنة مع شخصيات القادة الذين جرى اغتيالهم ، خاصة أحمدو بللو ، وأبو بكر طفاوة بليوا.

٢- إلغاء منصب رئيس الجمهورية .

لكن أي أثر يمكن أن يترتب على هذا الإلغاء لصالح الشمال قد سقط بمجرد تولي ايرونسي لرئاسة الدولة ، باعتبار أنه من الإيبو ، ومن المسيحيين الجنوبيين.

يبدو واضحا أن هناك احتمالا آخر لتفسير الحدث استبعده الدكتور عوده ، مع أن كل الظروف والتطورات التي وصفها وتحدث عنها ترجحه ، وهو أن الذين نفذوا الانقلاب الأول والمذبحة التي تبعته كانوا متفقين مقدما مع القائد ايرونسي، إن لم يكونوا قد تحركوا بناء على توجيهاته ومن خلال خطة وضعها هو نفسه ، وقد كوفئوا بعد نجاحهم في تحقيق المهمة، وقد عرفنا مكافأة أحدهم الذي عين حاكما للإقليم الغربي بدلا من الحاكم المقتول الذي قتله هو نفسه ، كما ذكرنا. والواقع أننا لم نعرف المناصب التي حصل عليها الستة الآخرون من منفذي المؤامرة. فلماذا عرفنا إذن مكافأة السابع؟ الإجابة في نظري بسيطة : السابع كان من مجموعة اليوروبا، المجموعة العرقية الغالبة في الإقليم الغربي، أما الستة الآخرون فكانوا من الإيبو ، المجموعة العرقية الغالبة في الإقليمي الشرقي، جماعة الحاكم الجديد ايرونسي الذين جاءت كل منافع الانقلاب لصالحهم. ولذلك ربما لم تذع أخبار مكافآت الستة دفعا للحسد الذي قد يصيب الإيبو بالأذى، أو يصيب الحاكم العسكري الإيبوي الجديد الجنرال ايرونسي.

وقد أدى امتناع الجنرال ايرونسي عن معاقبة الضباط الجنوبيين الذين نفذوا الانقلاب وقتلوا

زعماء الشمال المدنيين والعسكريين وحلفاءهم الانتخابيين، أدى إلى تأجيج العداوات العرقية ، فتعرض الإيبو المقيمون في الشمال إلى اعتداءات واسعة، خاصة وأنهم كانوا قد أيدوا الانقلاب الأول بحماسة ظاهرة. وعلى أثر ذلك بدأت موجة هرب واسعة بفرار ملايين الجنوبيين إلى الجنوب، حيث موطنهم الأصلي[١٢٩]. كذلك اتهم الشماليون الجنرال إيرونسي بالتحيز والمحسوبية لصالح جماعته الإيبو، ورأى المسلمون في الانقلاب مؤامرة من جانب الإيبو للسيطرة على الشمال وفسروا المراسيم التي أصدرها الحكم العسكري بزعامة إيرونسي، بشأن إلغاء الدستور ، وإلغاء النظام الإتحادي، وإزاحة رئيس الجمهورية لوضع السلطة في يد إيرونسي نفسه، بجانب تصفية من قتلوا في أحداث الانقلاب الدموية ، على أنها كانت بدوافع مسيحية "إيبوية" لإضعاف البنى السياسية في الشمال[١٣٠].

الانقلاب الثاني ، وما تلاه من حرب أهلية:

على أثر التغييرات الهيكلية التي نتجت عن الانقلاب الأول ، وعدم قيام الحكومة العسكرية بمعاقبة الضباط الجنوبيين منفذي الإنقلاب تحركت مشاعر الغضب والثورة لدى الشماليين وتغلبت عليه روح الانتقام، كما ذكرنا قبل قليل . وقد قيل إن عدد القتلى من الجنوبيين بلغ ثلاثين ألفا، ولكن ربما الرقم الصحيح بين ثمانية إلى عشرة آلاف. ونزحت أعداد كبيرة من الإيبو المقيمين في الشمال، حيث عادوا إلى موطنهم الجنوبي. وقد أصاب التوتر والغضب الجنود الشماليين في الحاميات المتمركزة في الجنوب. لقد كان الشماليون يشكلون معظم مجموعات جنود المشاة، بينما كان أكثر الضباط جنوبيين. لقد وقع القتال في المعسكرات بينهم وبين الجنوبيين. وبجانب ذلك ارتفعت الأصوات التي كانت تطالب بانفصال الجنوب عن نيجيريا ، كما أنطلقت أصوات تطالب بانفصال الشمال ردا على المؤامرة التي اعتقد الشماليون أنهم يتعرضون لها [١٣١]. وسرعا ما تفاقم الوضع.

الانقلاب الثاني:

وقع الانقلاب الثاني في التاسع والعشرين من تموز (يوليو) ١٩٦٦م، حيث تحرك عدد من ضباط الصف الشماليين؛ لتصفية إيرونسي ونظامه الحاكم. كما قتل الحاكم العسكري للإقليم الغربي ، وكان من الضباط المشاركين في الانقلاب الأول ونسب إليه قتل أكنتولا.

وعندما شعر المنفذون أنهم أنجزوا مهمتهم بنجاح قاموا بتسليم السلطة إلى ضابط مسيحي اسمه يعقوب جاوون ينتمي إلى مجموعة من الأقليات الصغيرة في منطقة الحزام الأوسط[١٣٢]. وقد ألغى جاوون إجراءات إيرونسي التي حولت نيجيريا إلى دولة موحدة ، وهكذا عادت البلاد إلى النظام الاتحادي[١٣٣]. كما أنه قام إلى تقسيم البلاد إلى اثنتي عشرة وحدة إدارية وانتخابية ، بدلا من

المناطق الأربع التي كانت قائمة قبل الانقلاب.

والحقيقة أن الباحث الحالي تساوره الشكوك في نسبة تنفيذ الانقلاب أو المؤامرة إلى صف الضباط الشماليين، سواء كانوا ضباطا أو صف ضباط. ذلك أن اختيار ضابط غير مسلم، من إحدى المجموعات العرقية الصغيرة، إنما يشير إلى تدبير مسبق ومحكم للتقليل من الصدمة واحتمالات ردود الفعل العنيفة من جانب الإيبو الذين فقدوا السلطة بغياب الجنرال ايرونسي وطاقمه من المعاونين والأتباع. ويبدو لي أن العملية كانت وراءها شخصيات كبيرة وأدمغة كبيرة أيضا، من الشمال.

الانزلاق إلى الحرب الأهلية:

مهما يكن من أمر، فقد وقف حاكم الإقليم الشرقي ليوتننت كولونيل أميكا أودوميجوو-أوجوكوو Lietenant-Colonel Emeka Odumegwu-Ojukwu موقفا شديد المناوأة للانقلاب الثاني ولحكم الجنرال يعقوب جاوون، وأعلن أن ذلك الانقلاب الدي قضى على نظام الجنرال ايرونسي كان انقلابا ضد الشرعية. وقد رتب على ذلك أنه لا يمكن الاعتراف بالجنرال جاوون رئيسا للدولة الاتحادية ولا قائدا أعلى للقوات المسلحة. كذلك اعتبر أوجوكوو أن المذابح التي وقعت على الإيبو المقيمين في الشمال غداة الانقلاب المذكور قد قضت على أية إمكانية للتعاون بين الشمال (مجموعة الهوسا –فولاني)، وبين الشرق (جماعة الإيبو)، في إطار دولة اتحادية واحدة. أما البديل الذي طرحه حاكم الإقليم الشرقي وذهب إلى أنه الحل الوحيد المقبول من جانب الإقليم الشرقي، فيتمثل في إقامة اتحاد كونفدرالي فضفاض، بحيث تغدو كل من الكيانات الساسية المشاركة في الدولة كيانات مستقلة ذات سيادة، تربطها بالشركاء الآخرين روابط أقرب إلى التعاون الاختياري الحر. ومن مستلزمات ذلك –حسب طرح الجنرال أوجوكوو – أن يكون لكل كيان، أو إقليم، جيش مستقل، وشرطة مستقلة عن الحكومة الاتحادية، وسيطرة كاملة على الموارد الاقتصادية للإقليم.

أما الجنرال جاوون ومعاونوه فقد تمسكوا بنظام اتحادي (فدرالي) أكثر تماسكا وأقوى وشيجة، تقسم في ظله السلطات والإيرادات بين الحكومة الاتحادية والحكومات الإقليمية المحلية، كما طرحوا فكرة تقسيم البلاد إلى عدد أكبر من الأقاليم الأربعة القديمة، على أن يتركز التقسيم على الأقاليم الأكبر والأقوى، خاصة الشمال والشرق. ولا مراء في أن هذا الإقتراح لم يكن في صالح الشمال المتميز بمساحته الواسعة، وتفوق كتلته السكانية عدديا. ولكن يبدو أن الاقتراح صيغ لطمأنة الإيبو في الشرق وإزالة مخاوفهم من سيطرة الشمال الواحد. بيد أن هذا التنازل لم يحظ بقبول أوجوكوو ومعاونوه من قيادات الإيبو؛ فرفضوا أي تقسيم للإقليم الشرقي، وأصروا على أن يطبق التقسيم على الإقليم الشمالي وحده وينحصر فيه دون غيره [١٣٤].

وتبين هذه المواجهات، وما انطوت عليه من مواقف ومطالب، أن الإيبو كانوا سعداء بالانقلاب

الأول وبنظام الجنرال ايرونسي، ويعتبرونه وحده النظام الشرعي. وهذا يعتبر بحد ذاته دليلا شبه مؤكد على أن الانقلاب الأول كان من تدبير الجنرال إيرونسي وقيادات الإيبو ، وأن ماسمي بـ "الحل الوسط" الذي أعفى منفذي الانقلاب من العقوبة، وأشركهم في مناصب الحكم المهمة إنما كان تمثيلية لإخفاء هذه الحقيقة أو تمويهها. أما إصرار أوجوكوو وجماعته على تطبيق إجراء التقسيم على الإقليم الشمالي وحده مع استبقاء وحدة وحجم إقليمهم الشرقي، فإنما يعني بوضوح أيضًا أن غرضهم هو إضعاف الإقليم الشمالي بالتفتيت والشرذمة؛ لتبقى السيطرة في أيدي الإيبو، الأكثر تعليمًا واستغرابًا (تقليدًا وميلا نحو الحضارة الغربية)، والأكثر أهلية وقابلية للحصول على دعم الدول الاستعمارية الغربية بحكم انتمائهم الديني.

وحيث فشلت جهود الفرقاء النيجيريين بحل خلافاتهم داخليا، فقد بادرت غانا بدعوتهم للاجتماع في أراضيها ، في بلدة أبوري ، وقدمت مساعيها الطيبة لمعاونة الفريقين للوصول إلى اتفاق يحفظ وحدة بلادهم. وهكذا شهد شهر كانون الثاني (يناير) جولة جديدة من المفاوضات، حيث التقى كبار العسكريين النيجيريين ، وكبار قادة الشرطة، في أبوري، برعاية الحكومة الغانية.

وفي محاولة اللحظة الأخيرة للحفاظ على وحدة بلادهم نجح الزعماء النيجيريون في التوصل إلى اتفاق، نص على تبني نظام كونفدرالي فضفاض لأقاليم نيجيريا. ولم يتم التوصل إلى ذلك الاتفاق بسهولة: فقد أطلق زعيم الإقليم الغربي السيد أوولوAwolowo تحذيرا بأنه إذا أقدم الشرق على ترك الاتحاد فإن المنطقة الغربية ستفعل الشيء نفسه.وفي الوقت نفسه طالب هذا الزعيم بسحب جميع القوات الشمالية الاتحادية المتمركزة في المنطقة الغربية. وقد وافق الجنرال غاوون على سحب تلك القوات. وعاد المؤتمرون إلى نيجيريا ، كل إلى منطقته. وفي شهر أيار (مايو) ١٩٦٧م أصدر الجنرال غاوون مرسوما بتنفيذ اتفاق أبوري. وقد أظهر القادة الشماليون الذين كانوا يوصفون بالتطرف والتصلب ، مرونة فعلية، إذ وافقوا على تبني تشكيل اتحاد كونفدرالي متعدد الدول ، على الرغم من أنهم كانوا أول من هدد بانسحاب الشمال من الاتحاد النيجيري.

أما حكومة أوجوكوو فقد رفضت خطة المصالحة على أساس التراضي ، وظهر أن قادة منطقة الشرق قد وصلوا إلى نقطة اللاعودة بالنسبة لعلاقاتهم مع لاجوس وبقية أقاليم نيجيريا. وبالرغم من العروض السخية التي قدمتها الحكومة العسكرية الاتحادية وحظيت بموافقة زعماء الشمال، واستجابت لكثير من مطالب الجنرال أوجوكوو فإن المجلس الاستشاري للمنطقة الشرقية أقدم يوم ٢٦ آيار (مايو) ١٩٦٧ على اتخاذ قرار يؤيد الانفصال عن نيجيريا [١٣٥]. وما لبث حاكم الإقليم الشرقي وزعيمه، الجنرال أوجوكوو، أن أعلن توجهه الحاسم نحو استقلال الإقليم ، وأكد في عبارات شديدة الوضوح:

The East will never be intimidated nor will she be acquiesced to any form of dictation. It is not

our intention to be slauteredin our beds. We are ready to defend our homeland. We are prepared to crush any aggressors [136].

وكما لو كان يسابق الزمن ، فقد شرع بتنفيذ إجراءات الانفصال والاستقلال؛ ففي شهر آذار (مارس) ١٩٦٧ استولى على الأموال التي تخص الحكومة الاتحادية في الإقليم الشرقي. وفي الثلاثين من آيار (مايو) أعلن قيام الجمهورية المستقلة في الإقليم الشرقي باسم "بيافرا Biafra" .

لقد كان هذا القرار حاسمًا في تبديد أية آمال ظلت تساور الحكومة الاتحادية وزعماء الشمال في إمكان تجنب الحرب الأهلية ، إذ سرعان ما أعلن الجنرال غاوون حالة الطوارئ في جميع أنحاء نيجيريا، ، ثم أماط اللثام عن خطة لإلغاء الأقاليم ، ولإعادة تقسيم البلاد إلى اثنتي عشرة ولاية. وبعد أقل من أسبوع (١٩٦٧/٧/٢٦م) اندلعت الحرب الأهلية ، حيث تحركت الحكومة الاتحادية للقضاء على الانفصال والاحتفاظ بوحدة البلاد [١٣٧].

لم يكن البيافريون يأملون في هزيمة الحكومة الاتحادية عسكريًا، ولذا ركزوا استراتيجيتهم في اتجاهين : أولهما: الاحتفاظ بالسيطرة على آبار النفط المهمة ، وثانيهما: الحصول على الدعم الدولي والاعتراف السياسي. ولتحقيق الغرض الثاني ركزوا على القيام بحملة دعائية في الخارج ، وفي الدول الغربية بشكل خاص، وأوكلوا المهمة الصعبة إلى شركة علاقات عامة سويسرية. وقد ركزت الحملة الدعائية على مقولة: إن البيافريين هم يهود نيجيريا [١٣٨]، ثم مقولة إنهم يتعرضون للإبادة. وكان النجاح الدعائي كبيرًا وفعالاً للغاية ، حيث حقق كثيرًا من التعاطف مع الإيبو البيافريين. وسرعان ما بدأت المساعدات الإنسانية، وبدأت الأسلحة والذخائر تصل إلى بيافرا بجهود منظمات الإغاثة ، وجهود الجماعات الخاصة، والمنظمات الدينية المسيحية في الولايات المتحدة وغرب أوروبا بطريقة تدل على أن التعاطف لم يكن مجرد صدى لمواقف إنسانية. لقد استخدم الطيران الليلي لنقل الإمدادات الطبية والغذائية ، وإمدادات الأسلحة والذخيرة فوق مناطق القتال. وقد تم شراء معظم الإمدادات العسكرية المقدمة لبيافرا من سوق السلاح الدولية بمساعدات غير رسمية قدمتها فرنسا، ثم نقلتها إلى بيافرا عبر المستعمرات الفرنسية السابقة في القارة الأفريقية. ومن التحركات والأدوار المذهلة والمثيرة في هذه الحرب أن الكونت كارل جوستاف فون روزن ، وهو سويدي من النبلاء ، ضم إليه عددًا من الطيارين السويديين، واستخدموا خمس طائرات نفاثة تدريبية بعد أن أدخلت عليها تعديلات تجعلها صالحة لخوض المعارك الجوية والقيام بالغارات القتالية، ونفذ هو ومن معه من الطيارين السويديين هجمات وضربات جوية ناجحة ضد المنشآت العسكرية النيجيرية الاتحادية مستهدفين مساعدة البيافريين بالاشتراك المباشر في القتال. وقد كان الكونت كارل جوستاف فون روزن هذا قائدا لسلاح الجو الإثيوبي في وقت سابق. والواقع أن هذه الممارسة

تكشف لنا عن الأساليب التي اتبعتها وتتبعها الدول الغربية الاستعمارية في حربها ضد شعوب العالم الثالث، خاصة دول العالم الإسلامي، حيث تتخفى وراء الشعارات الإنسانية ، والمواقف الرسمية الحذرة وتترك التنفيذ إلى المدنيين ، أو العسكريين السابقين ، وربما أكثر من ذلك.

ويبدو أن هذا التعاطف الغربي المتطور إلى دعم مادي ومشاركة فعلية في القتال لصالح إقليم بيافرا المنشق؛ دفع بالحكومة الاتحادية النيجيرية إلى طلب الإمدادات العسكرية من الاتحاد السوفييتي. ولم تكن موسكو لتضيع هذه الفرصة الثمينة السانحة، وسرعان ما انطلقت طائرات حربية سوفيتية الصنع، يقودها طيارون مصريون، وبريطانيون، لتقوم بهجمات جوية أوقعت بالبيافريين خسائر فادحة[١٢٩].

لقد استمرت الحرب ثلاثين شهرًا، حيث بدأت في السادس من تموز (يوليو) ١٩٦٧م، وانتهت يوم ١٢ كانون الثاني (يناير) ١٩٧٠م. وعندما اقتربت من نهايتها كان ما تبقى في أيدي قوات بيافرا عشر مساحة أراضي الإقليم الأصلية. وهنا هرب الجنرال أوجوكوو إلى الخارج، ولم ينس أن يصطحب معه سيارته المرسيدس البيضاء ، تاركا للفريق الذي يريد التفاوض مع الحكومة الاتحادية إعلان الاستسلام وعقد اتفاق السلام. وقد قدر أن هذه الحرب كلفت نيجيريا نحو مليون قتيل.

فترة ما بعد الحرب الأهليـة:

بعد نهاية تجربة الحرب الأهلية كان طبيعيًا أن تمر نيجيريا في بفترة هدوء، حيث إن التوجهات المتطرفة أخذت حظها من التجربة، وانتهت إلى الفشل. ولقد كانت تصرفات الحكومة العسكرية الاتحادية مع الجماعات المهزومة لينا ومتسامحا. ومن محاسن الصدف أن تلك الفترة تزامنت مع ارتفاع أسعار النفط بعد حرب رمضان/ أكتوبر العربية الإسرائيلية؛ مما مكن الحكومة النيجيرية الاتحادية من الإنفاق بسخاء ، ودون حساب. وفي ظل هذه الظروف المريحة بدأت نيجيريا، تتصرف باعتبارها كبرى الدول الإفريقية بالنسبة لمشكلات القارة والبحث عن حلول مناسبة لها ، مما لا نستطيع الدخول في تفاصيله هنا.

وبالرغم من هذه الظروف الإيجابية – نسبيا – فقد تآكلت شعبية حكومة الجنرال يعقوب جاوون في داخل البلاد لثلاثة أسباب رئيسية :

١) الفساد المالي الصارخ حيث غرقت النخبة الحاكمة في عمليات نهب المال العام بكل وسيلة.

٢) لم تفِ حكومة جاوون بوعودها بشأن توجهها لإعادة البلاد إلى الحكم الديموقراطي.

٣) لقد اعتقدت النخبة في أقصى الشمال أن الجنرال غاوون سمح للنفوذ الجنوبي (الإيبو واليروبا) أن يحيط به ويؤثر في مواقفه وسياساته وإجراءاته ؛ وربما شجع على ذلك كونه مسيحيا.

وهكذا نضجت الظروف الباعثة على التغيير.

وبينما كان الجنرال جاوون خارج البلاد في منتصف سنة ١٩٧٥م قامت مجموعة من الضباط الشماليين بالاستيلاء على السلطة، بزعامة ضابط شمالي "راديكالي" من مجموعة الهوسا – فولاني اسمه مرتلا رامات (رحمة) محمد. وكان لمرتلا محمد برنامج إصلاحي صارم، لم يلبث إلا قليلا حتى بدأ بتنفيذه بكل حزم وقوة. ولم يستثن الجيش والعسكريين، فقد رأى حجم القوات المسلحة متضخمًا دون ضرورة، مع انغماس كثيرين من الضباط في الفساد، ولذا فقد فصل مائة وسبعين ضابطا أكثر من نصفهم من مجموعات الأقليات، كما اختصر ما يقرب من مائة ألف جندي من حجم الجيش الذي بلغ ربع مليون رجل خلال الحرب الأهلية(١٤٠). والتفت مرتلا إلى تفعيل الإدارة المدنية، وأراد أن يبث روح الالتزام بالنظام في القوة العاملة المترهلة بتضخم عدد موظفيها من غير ضرورة؛ ولذا أسقط عشرة آلاف وظيفة.

ومن ناحية أخرى بدأ مرتلا محمد المسيرة لإعادة تمدين الحكومة بحلول سنة١٩٧٩م، بدلا من عسكرتها. وكان ذلك من الأهداف التي تطلعت إليها مختلف فئات الشعب النيجيري في طول البلاد وعرضها، الأمر الذي أكسبه شعبية كبيرة في مختلف المناطق.

وفي ميدان السياسة الخارجية والعلاقات الدولية عمل على تعزيز مكانة نيجيريا، متبنيا سياسة وطنية متحررة من التبعية. وأبرز مثل لذلك اعترافه بالحركة الشعبية لتحرير أنجولا، الأمر الذي أثار دول الناتو، والولايات المتحدة خاصة(١٤١).

ولم تطل أيام مرتلا محمد، إذ تعرض للاغتيال بإطلاق النار عليه، بينما كان ذاهبًا في سيارته الخاصة لأداء صلاة الجمعة في الثاني من شهر شباط (فبراير) ١٩٧٦م. وكان الذي اغتاله ضابط من منطقة الحزام الأوسط يدعى دمكا Dimka (١٤٢). ويعتقد على نطاق واسع أن وكالة المخابرات المركزية الأمريكية تآمرت مع عدد من المنشقين للقضاء عليه، وأن الحكومة البريطانية علمت بهذه الأنشطة، وأعطت حق اللجوء السياسي ليعقوب غاوون الذي كان مطلوبا للتحقيق معه بشأن اغتيال مرتلا محمد. ولازال هذا الزعيم الذي لم يلبث في السلطة إلا قليلا، لازال يحظى وتحظى ذكراه باحترام كبير في الشمال النيجيري، حيث يحتفل بذكرى وفاته كل عام، حتى بعد عشرين سنة من حادث اغتياله (١٤٣).

وتولى السلطة بعد مرتلا محمد نائبه أوباسنجو Olusegun Obasanjo، وهو من اليوروبا. وقد أعلن الرئيس الجديد التزامه بالسياسة التي سار عليها سلفه، وإن لم تكن له حماسته.وحافظت البلاد على نفس السياسة الخارجية النشطة؛ مما أبرز أهمية نيجيريا في نظر القوى الكبرى، ومن مظاهر هذا الاهتمام قيام الرئيس جيمي كارتر، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، بزيارة نيجيريا زيارة رسمية وهو ما زال في منصب الرئاسة (١٤٤).

وسارت حكومة أوباسنجو في طريق بعث الحياة الديموقراطية والحكومة المدنية باتخاذ الإجراءات المناسبة والممكنة، وإجريت الانتخابات سنة ١٩٧٩م ، وسلم العسكريون السلطة للمدنيين لتقوم الجمهورية الثانية بعد منافسة حادة بين مرشحين للرئاسة حصل أولهما ، وهو شيهو (شيخو) شاغاري على خمسة ملايين وأربعمائة وتسعين ألف صوت ، بينما حصل منافسه الرئيسي أوبافيمي أوولوو Obafemi Awolowo على أربعة ملايين وتسعمائة ألف من أصوات الناخبين. ولم يصل شاغاري إلى رئاسة الجمهوري إلا بعد مجابهة مع خصمه في المحكمة العليا.

لكن الجمهورية الثانية كانت قصيرة العمر ، إذ سرعان ما أنهى حياتها انقلاب عسكري في آخر يوم من سنة ١٩٨٣م. لقد فشلت التجربة الثانية التي خاضتها نيجيريا منذ استقلالها سنة ١٩٦٠م للتأقلم مع حكومة مدنية ديموقراطية ، حيث وجدت البلاد نفسها ممزقة بين الالتزام الفلسفي العميق بالديموقراطية والقرف والاشمئزاز العميق من الفساد المالي والإداري،والمصالح الشخصية ، واستخدام العنف ، تلك الصفات السلوكية التي طبعت العمل السياسي الحزبي(١٤٥).

وهكذا عادت نيجيريا إلى دوامة الانقلابات العسكرية ، والصراعات الحزبية والإقليمية والعرقية، لتنتقل من عهد شيهو شاغاري المدني إلى عهد محمد بخاري ، العسكري الذي قاد الانقلاب ضد شاغاري وأنهى الجمهورية الثانية نهاية سنة ١٩٨٣م، إلى انقلاب عسكري ضد بخاري قاده الجنرال إبراهيم بابنجيدا في آب (أغسطس) ١٩٨٥م، إلى عهد الجنرال ساني أباتشا بدءا من عام ١٩٩٣م، وحتى سنة ١٩٩٨م. وكان نظام أباتشا هو الأكثر اغراقا في الفساد المالي والإداري؛ ولذا فقد قامت عصبة من الضباط يتزعمها ضابط شمالي اسمه عبدالسلام أبوبكر وأنهت عهد أباتشا. وقد تعهد أبو بكر (أكتوبر ١٩٩٨ - مايو ١٩٩٩م) باستعادة الحكم المدني والديموقراطي، وعمد إلى تنفيذ ما وعد به على عجل، وتم ذلك بتعديل الدستور ، وتشكيل أحزاب جديدة ، واجراء انتخابات فاز فيها الرئيس العسكري السابق أولوسيجون أوباسنجو ، بثياب مدنية، بعد أن تخلى عن عسكريته.

والحقيقة أننا لم نجد جديدا في هذه التقلبات التي تلت نهاية الجمهورية الثانية ، وإنما كانت تكرارًا نمطيا لما سبق ، لا غناء في متابعة استعراض تفاصيله. لقد صار البلاغ الأول الذي يصدره كل حاكم جديد يتضمن التعهدات نفسها بالقضاء على الفساد ، وإصلاح الاقتصاد ، وإعادة الديموقراطية والحياة السياسية المدنية .. إلخ. وقد أعيدت "الديموقراطية" إلى نيجيريا في التاسع والعشرين من أيار (مايو)١٩٩٩م برعاية نظام الجنرال عبدالسلام أبو بكر (١٩٩٨-١٩٩٩م)، كما ذكرنا؛ حيث أعيدت صياغة الدستور ، وأعيد تشكيل الأحزاب السياسية على عجل، وفي إطار السرعة المحمومة لإحداث التغيير والعودة إلى الديموقراطية لم يرتب الوضع الجديد لينضج على نار هادئة. وهكذا

حملت البنية السياسـية الجديدة في أحشائها جراثيم أوبئة العهود العسكرية والمدنية السابقة (١٤٦).

ويبدو أن نيجيريا ستستمر فـي المعاناة وعدم الاسـتقرار والأزمـات السياسـية والاقتصاديـة والاجتماعية إلى آماد لا يعلمها إلا الله. ولسنا نقول هذا من قبيل التشاؤم ، بل نقوله استنادًا إلى أدلـة ملموسة من سلوك الطبقة الحاكمة التي لم تقوَ على هجر ما ألفته نيجيريا من فساد. ففضـلا عما نقلناه عن الدكتور روتيمي سوبيرو ، تجابهنا ونحن نراجـع بعض الصحف النيجيريـة بنظـرة طـائر أمثلـة مذهلة تؤكد استمرار الفساد في ظل العهد "الديموقراطي" الجديـد بمقـاييس أكبر وانحرافـات أفظـع. ففي مقالـها التحليلي الرئيسـي (٢٦ يوليـو ٢٠٠٠م) قـالت أسبوعية أبوجـا مـيرور *Abuja Mirror* الصادرة في العاصمة النيجيرية الجديدة (أبوجا)، في معرض تناولـها للمجموعـة المحيطـة بـالرئيس أوباسـنجو : إن مقر الرئاسة منتن بالفسـاد المالي والإداري على الرغم من السياسـة المعلنـة لإدارة الرئيس أوباسنجو لمناهضـة الفسـاد والانحـراف. ونقلـت الجريـدة عـن مصـدر "موثـوق جدًا": أن كثيرين من معاوني ومساعدي الرئيس غارقون في الفساد إلى الأعناق ، وهم يحصلون بانتظام على مبالغ يبتزونها من أفراد الجمهور الذين يتصلون بهم للحصول على نوع أو آخر من أنواع المحابـاة. وقد تحدث لنا "المصدر الموثوق" عن رجل أعمال سويسري أعلن أن الوضـع في مقـر الرئاسـة لـم يكن بهذا السوء في يوم من الأيام طوال السنوات الثماني عشرة التي تعامل فيها ذلك السويسري مع المقر الرئاسي. وأضاف أنه حتى أثناء عهد الجنرال أباشي الذي بلغ الذروة في الفساد فيمـا سبق لـم تكن تبلغ الجرأة بأحـد "أن يطلب منك رشوة وأنت في مقر الرئاسـة (١٤٧)." ولقد وضـعت منظمـة الشفافية الدولية Transparency International نيجيريا فـي المنزل رقـم (١) علـى رأس الـدول التـي يهدها الفساد للعامين ١٩٩٩و ٢٠٠٠م، بعد أن كانت في المرتبة ٢٧ قبل ذلـك. وممـا زاد الطيـن بلـة في العهد "الديموقراطي" الحالي أن الرئيس أوباسنجو لم يف بوعد قطعه على نفسه أثناء الانتخابـات بالإعلان عن مقدار ثروتـه؛ وقد جرد النكوص عن الوفاء بذلك العهد من قبـل الرئيـس، جـرد حملتـه الأخلاقية القوية لمكافحة الفساد من صدقيتها، ومن أي مضمون أخلاقي حقيقي (١٤٨).

خـاتمـة

وإذا كان لنا من استنتاج نهائي بالنسبة لوضع نيجيريا ، بعد هذا الاستعراض لدور عسكرييها في مجالات الصراع السياسي، فإننا نقول باختصار شديد :

إن حالة نيجيريا حالة فريدة لا تماثلها في ذلـك أيـة دولـة أخرى من دول العـالم الإسلامي. لقد كانت بدايـة المعضلـة وأصلـها فـي طريقـة تكوين الدولـة النيجيريـة بشـكل اصطنـاعي. لقد جرى التأسيس وفق المصالح البريطانية الآنية في تلك الفترة ، وحسب الرؤيـة المستقبلية لتلك المصـالح. ولم يكن هناك أي أساس صالح لحشر هذه الكتل والمجموعات البشرية المتباينة تباينا واسعا فـي كل شيء في قفص واحد. ولكن بعد أن عاشت هذه الجماعات معًا قبل وبعد الاستقلال، فترة تقرب من مائة سنة ، تولد لديها قدر صغير من الشعور بالانتماء إلى نيجيريا والوطنية النيجيرية. بيد أن هذه المشاعر تصطدم بواقع صلد لم تلينـه المحاولات السـابقة.

الاسـتنتاجات الختـاميـة

بعد هذا الاستعراض، الذي حاولنا من خلاله استكشـاف وفهم دوافع وأهداف العسكريين في العالم الإسلامي من وراء خروجهم من الثكنـات ومن إطـار المهنـة الرسـمية ، للقيـام بـدور سـياسـي مباشـر أو مـتوار، تبين لنـا من خـلال الحـالات التـي اسـتعرضنـاها أن الظـاهرة تسـتعصي علـى الدخول في الأطر التنظيرية المتداولة. كذلك فقد تبين أن الحـالات التـي اسـتعرضناها ، وهـي الأهـم والأكثر تعقيدًا بالنسبة لتجارب دول العالم الإسلامي ، تسـتعصـي على التصنيف فـي نمـاذج نمطيـة. وينطبق ذلك أيضًا على الحالات التي مررنا بها سريعا من خلال النظـرة المحلقـة ، دون توقـف فـي ساحـتها. ويبـدو لـي أن عـدم التوافـق بيـن الحـالات موضـوع البحث وبيـن الأطـر النظريـة العامـة المتداولة، إنما يعود إلى أن تلك النظريات قد وضعت وصممت استنادا إلـى دراسـات أجـريت علـى مجتمـعات مسـتقرة سياسيًا، وثقافيًا، واجتماعيًا، إلى حد كبير.

أمـا مجتمعـات الحـالات التـي تناولناهـا بشـيء من الدراسـة فإنـها تعـاني مـن عـدم الاسـتقرار السياسي والـثقافي والاجتماعي، كما أنها تعاني من تدنـي مستوى الوعـي الجمعـي الوطنـي ، ومـن التسلط والدكتاتورية ، والاضطـراب الاقتصـادي ، وأخـيرًا مـن الضغـوط والمؤثـرات الخارجيـة. ولا مراء في أن هذه العوامل السـلبية تغذي بعضها بعضا ، وتتفاعل على نحو سـلبي وتولـد نتـائج سلبيـة تزيد الصورة قتامـة.

فالدولة العثمانية كانت دولة عظمى شكلاً وتاريخًا، لكنها كانت تعاني من حزمة مـن الأمـراض ، لعل من أهمهـا التخلف الثقافي والتركيبة السكانية غير العاديـة ، والضغـوط والتآمـر الخـارجي. لقد

جمدت العقول على قوالب فكر العصور الإسلامية المتأخرة، مقرونة بعقدة التعالي التي ترفض الإقرار بالضعف أو الدونية ، وتتردد كثيرا في قبول مبدأ إعادة النظر في الأنماط التقليدية السائدة عبر القرون. وهذا الموقف الثقافي لم يكن محصورًا في المستوى الحكومي الأعلى، بل كان مغروسًا ومتجذرًا في عقول وقلوب الناس من كل المستويات الاجتماعية. لقد كان من المستحيل على الإمبراطورية العثمانية أن تنعم بالاستقرار أو ينطلق في أرضها قطار الإصلاح، بينما تكوينها البنيوي يضم شعوبا وجماعات عرقية لم تنس ما كابدته وأجيالها السابقة على أيدي العثمانيين وعلى أيدي الجيوش العثمانية في الفترة التي سبقت ضمها إلى إمبراطورية بني عثمان. ومهما قيل عن تسامح العثمانيين في التعامل مع رعاياهم من الشعوب غير الإسلامية، فإن ذلك التسامح لم يستطع أن يمحى من الذاكرة الجماعية مرارة الهزيمة والإذلال ، وذكرى الزعماء والملوك والأمراء والقادة الأبطال الذين سقطوا وهم يدافعون عن شعبهم وأرضهم ووطنهم .وحتى لو حدثت درجة من النسيان لدى قطاعات من عامة الناس في فترات الرخاء وقوة الإمبراطورية، فإن انحدار الدولة إلى مرحلة الضعف المعروفة ،وكشف المخبوء من الذكريات المؤلمة على أيدي القيادات الثقافية، وبفعل التحريض الخارجي من الدول الطامعة في أراضي الدولة ، ومن العناصر الثقافية والدينية الخارجية، بجانب المعاناة من الفقر والتخلف وسوء الإدارة وعدم الاستقرار في القرنين الأخيرين من عمر الدولة، كل ذلك كان كفيلاً بكشف الجمر من تحت الرماد، وإذكاء ما تنوسي من أحقاد.كم كان مفيدا لو أن الدولة العثمانية قامت طوعا وعن قناعة بفتح الطريق أمام الشعوب الأخرى - غير الإسلامية - الخاضعة لها للتحرر والاستقلال إن رغبت في ذلك. لكن عقدة التعالي الجاهل الواهم لم تكن لتسمح بطرح هذه الفكرة، التي لم تكن بنت ذلك العصر ، ولم تكن مقبولة فيه أو مما يخطر على البال. وعندما انتصرت "الحركة الإصلاحية" ممثلة في جمعية "الاتحاد والترقي" "وتركيا الفتاة" التي نجحت في السيطرة على مقاليد الأمور وإقصاء غيرها من الساحة؛ زادت الأوضاع سوءًا بمحاولة فرض سياسة التتريك القسري على غير الأتراك ، كما مر معنا، كما حاولت خلع العثمانيين المسلمين من جذورهم الثقافية الإسلامية. لا مراء في أن التطرف القومي العنصري يعتبر كارثة كبرى بالنسبة لأية دولة أو بلد متعدد الأعراق في تكوينه الديموغرافي. هذا إذا أغضينا عن البرنامج السري لجماعة الاتحاد والترقي المرتبط بالماسونية وما هو أبعد من الماسونية في ظننا.

فإذا انتقلنا إلى مثال الضباط العرب العثمانيين فإننا نجد حالة فريدة ؛ لقد سقطت الدولة العظمى التي كانوا من مواطنيها وانخرطوا في العمل السياسي لإصلاحها ، كما سقطت الجمعية ، المنظمة السياسية السرية ، التي ضمتهم تحت شعارات الإصلاح ولقنتهم اعتقادات ومفاهيم جديدة بعيدة عن تفكير الناس في مجتمعاتهم العربية الإسلامية، وكان سقوط جمعية "الاتحاد والترقي" - بالنسبة للضباط العرب - سقوطًا مضاعفا ، لقد سقطت مرتين : سقطت من السلطة والحكم كما هو معلن وظاهر على السطح - كما سقطت في تجربة الإصلاح، حين لجأت وهي في السلطة إلى

ممارسات أقبح وأكثر ايلاما من كل ما كان ينسب إلى السلطان عبد الحميد الثاني وعهده "الرجعي"... الخ. فقد رأينا كيف مارس الاتحاديون الاستبداد والقمع والتسلط والاغتيالات وإلغاء الدستور ، ورأينا والهزائم المنكرة التي أضاعت مناطق كانت جزءًا من الدولة العثمانية طوال خمسة قرون ، هذا فضلا عن سياسة التتريك، والإذلال القومي للعرب ، وإعدام الضباط العرب واضطهادهم وإبعادهم إلى الأقاليم النائية ، وغير ذلك مما مررنا على ذكره سريعا. وعندما عاد الضباط العرب إلى أوطانهم الأصلية ، التي كانت ولايات عثمانية ، وجدوا أنها سقطت في أيدي الدول الاستعمارية، وألفوها مقهورة بوجود جنود الاحتلال الأوروبيين ، بجانب تمزيق الوحدة التي كانت قائمة ووأد أمل الوحدة التي كانت مرتجاة وموعودة . وهكذا وجدنا أن عددًا من أولئك الضباط العرب اختار ، أو قبل مكرهًا ، لعدم وجود خيار آخر ، أن يلقي بمرساته مع المحتلين الغربيين ، لا عن خيانة - كما كان يحلو لبعضنا أن يقول _ ولكن عن يأس ، وعن اجتهاد ورؤية، وُلدت تحت ضغط القهر ، مفادها أن الطريق الوحيد المفتوح هو طريق النهوض من خلال التعاون مع القوة الاستعمارية المسيطرة ، والتعامل معها للوصول إلى الأهداف الوطنية بتدرج وأناة. وبجانب هؤلاء ربما وجد أفراد جعلوا المنافع الشخصية هدفًا نهائيًا و باعوا كل شيء من أجل تحقيقها.

أما مثال الجمهورية التركية فهو فريد كذلك ، وتفرده من نوع معقد وخاص جدا ، فهذه بقايا إمبراطورية سقطت لتوها تحت سنابك خيل الغزاة الذين انتهبوا كثيرا من أراضيها ، وتركوا ما تبقى منها يعاني من علل متعددة. وتزخر المكتبات بكثير من المطبوعات عن نشأة الجمهورية ، ودور مصطفى كمال والكمالية، وترسم صورة لتطور الأحداث وتتابعها، وهي صورة تشوبها الدعاية المسرفة ، مما لا يمكن مناقشته في هذا الحيز الضيق ، وفي هذا الموضع بالذات. لقد نشأت الجمهورية في انطلاقة ذات صبغة عسكرية ، وفي مساق عسكري. وقد ظلت تحت سيطرة عسكرية منذ نشأتها سنة ١٩٢٣م ، ولا زالت ، باستثناء فترة قصيرة اتفق معظم المؤرخين على أنها فترة ديموقراطية، أو أنها الفترة الديموقراطية الوحيدة.

على أن هناك حقيقة في غاية الأهمية لم يلحظها ، أو لم يحفل بها المؤرخون خلاصتها أن عسكرية الحكومة، أو إخضاعها للعسكر، ليست سياسة يتبناها الجيش التركي كوحدة من وحدات البناء الوطني التركي. إن العسكرة القائمة لا تمثل مشهد مواجهة بين العسكر في جانب ورجال السياسة والحكم في الجانب الآخر بل الواقع أن كتلة صغيرة منظمة داخل الجيش هي التي تتسلط وتتحكم بشكل تسلطي وقسري في الأغلبية الساحقة من الجنود والضباط الأتراك. ولعل مثلاً واحدًا مما أوردناه في الصفحات السابقة نستعيده إلى الذاكرة هنا يكفي لتأكيد هذه الحقيقة التي أشرنا إليها:

ففي الفترة الديموقراطية التي شهدتها تركيا (١٩٥٠-١٩٦٠م) جرت انتخابات حرة مرتين، حرة بشهادة كل الشهود من الأتراك وغيرهم ؛ وكان من نتيجة الانتخابات الأولى إسقاط الشعب التركي لحزب الشعب الجمهوري ، الحزب الكمالي المتحالف مع العسكر والمتلقي لدعمهم وتعاطفهم من منطلقات أيديولوجية. لكن الأرقام مهمة هنا لإيضاح مدى الرفض الشعبي لما يمثله الكماليون وحزب الشعب الجمهوري.:

لقد حصل الحزب الديموقراطي، المنافس للكماليين على أربعمائة وثمانية مقاعد (٤٠٨ مقاعد) ، بينما لم يحصل حزب الشعب الجمهوري إلا على سبعة وستين مقعدا (٦٧ مقعدًا). وعند نهاية الدورة البرلمانية بعد أربع سنوات أجريت انتخابات جديدة في موعدها القانوني ، فحصل الحزب الديموقراطيعلى خمسمائة وواحد وأربعين مقعدًا (٥٤١ مقعد) بينما حصل حزب الشعب الجمهوري الكمالي على واحد وثلاثين مقعدًا فقط (٣١ مقعدًا). وتجدر الإشارة هنا إلى أن قيادة الحزب الديموقراطي كانت قيادة عالمانية (علمانية) ، لا دينية، وليست إسلامية.

بيد أن هذا الرفض الشعبي شبه الكامل لتوجهات حزب الشعب الجمهوري والمنظمة السرية المسيطرة على الجيش لم يقنع العسكر بترك الشعب التركي يختار حكومته ويخضعها للامتحان خلال أربع سنوات هي عمر الدورة البرلمانية؛ ليثبتها بعد ذلك أو يسقطها وينحيها ، بل قامت فئة عسكرية تتكون من ثمانية وثلاثين ضابطًا بتنظيم انقلاب عسكري هو الأول في عصر الجمهورية، وشكل الضباط من أنفسهم مجلسًا عسكريًا، كما أشرنا في غير هذا الموضع. غير أن التسلط لم يقف عند حد إسقاط الحكومة القائمة ، بل تعداه إلى ما هو أبعد بكثير. فعدا عن المحاكمات والسجون والإعدامات التي تعرض لها المدنيون ، فقد صير الجيش نفسه ضحية أخرى ضمن ضحايا الروح التسلطية العدوانية التي مارستها الأقلية الصغيرة المتحكمة في شئونه . ونظرا لإحساس الضباط أصحاب الرتب الصغيرة بصغر حجمهم داخل الجيش فقد عمدوا إلى تسريح وإبعاد مائتين وخمسة وثلاثين ضابطًا كبيرًا برتبة لواء (٢٣٥ لواء) من أصل مائتين وستين ضابط (٢٦٠). ثم انتقلوا إلى الرتب الأدنى قليلا فأحالوا خمسة آلاف ضابطًا آخر (٥٠٠٠ ضابط) من رتبة عقيد ورائد ونقيب على التقاعد [١٤٩].

إذن : المنظمة السرية العسكرية التي تمسك بخناق الجيش التركي تصادر حق الشعب التركي المدني ، كما تصادر حق الجيش التركي - ممثلا في أكثرية ضباطه وجنوده - في خدمة بلده والالتزام بولائه للشعب التركي

وليس للأقلية المتسلطة والمنظمة السرية التي تمارس كل أعمال التخويف والقمع والطرد من الجيش والسجن، فضلا عن اضطهاد المدنيين.

وعندما ننظر في التوجهات التي تتبناها وتعبر عنها السلطة العسكرية القهرية التي تجدد

من حين لآخر - طرد وفصل كل ضابط ذي شخصية قوية من الجيش إن لم يكن من أتباعها، نجد أنها نفس توجهات تركيا الفتاة وجمعية الاتحاد والترقي بذاتها ، التوجهات المعادية للإسلام ، وللحضارة والتاريخ الذي ظهرت من خلاله الدولة العثمانية. وما زالت تلك السلطة العسكرية السرية المعادية للإسلام وللعرب، والمتحالفة مع الصهيونية والماسونية ، الأمر الذي ظهر واضحا في السنوات الأخيرة من خلال التحالف غير المقدس بين تركيا وإسرائيل.

ويبدو لي أن هذا الخانوق سيظل ممسكًا بعنق الجيش التركي ، والشعب التركي لفترة قادمة لا يعلم مداها إلا الله سبحانه وتعالى. غير أن شدة الضغط والقمع المكشوف ستوسع دائرة الأعداء والمستنكفين عن الخضوع وقبول القهر، خاصة عندما يترك كل ذلك آثارًا سلبية على حياة الأغلبية من الجماهير التركية ، وإذ ذاك سيتحول الرفض السلبي إلى عمل منظم لإزاحة الكابوس، بأيد تركية. ومثل هذه العملية إن حدثت قد تصحبها اضطرابات وانهيارات وخسائر بشرية ومادية كبيرة، وقد تدخل البلد في دوامة من نوع جديد ، وقد تنجح في الخروج به إلى شاطئ الأمان .

إننا نرجو للشعب التركي الجار والشقيق حياة أفضل في ظل الحرية التي ينظم في أجوائها حياته ويصوغ أهدافه ويحدد مسيرته على ضوء احتياجاته ومنابع شخصيته الوطنية والثقافية.

وعندما ننظر في الظروف التي تحرك من خلالها العسكريون العراقيون سياسيًا نجد تفردًا وخصوصية في بعض الجوانب ، بينما نجد تماثلا ومشاركة في جوانب أخرى من حياة المجتمع العراقي مع نظيراتها في بعض الأقطار الإسلامية الأخرى ، خاصة العربية منها. فمن الخصائص التي انفرد بها المجتمع العراقي :

١) الدور المؤثر لتحركات العشائر العراقية.

٢) تأثير قيم البادية القوي والظاهر بشكل ملفت في حياة المجتمع وتحيزاته.

٣) وجود أقلية كردية كبيرة في الشمال متصلة جغرافيا بأقليات كردية أخرى في بعض دول الجوار.

٤) انقسام الأغلبية الإسلامية الساحقة بين شيعة وسنة، وانقسام السنة بين عرب وأكراد وتركمان.

أما الجوانب المؤثرة الأخرى التي تشابهت ظروف المجتمع العراقي بالنسبة لها مع ظروف مجتمعات عربية أخرى، فأهمها:

١- وجود قوات بريطانية على الأرض العراقية.

٢- وجود التيار والتوجه العام الوحدوي - وحدة البلاد العربية - والتحرري (من الاستعمار

والتبعية له).

٣- وجود الأحزاب العقائدية.

٤- تأثير المشكلة الفلسطينية وتحمس الأغلبية الشعبية لمناصرتها والمشاركة العملية في ذلك.

٥- محاولات بعض السياسيين استغلال ضباط الجيش واستغوائهم.

٦- الفساد الحكومي في إدارة مرافق الدولة بما فيه من السرقات واستغلال المنصب والمحسوبية.

٧- العجز الحكومي عن حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية ، وتحقيق طموحات المجتمع.

٨- سوء الأحوال الاقتصادية ومعاناة الطبقات الفقيرة.

٩- الأحزاب الشخصية والعشائرية والتقليدية.

ولا مراء في أن كل عنصر من هذه العناصر كان له تأثير ، بدرجة أو أخرى ، في تشكيل دوافع العسكريين الذين أقحموا أنفسهم - أو أقحموا - في ميدان السياسة ، كما كان مؤثرًا في صياغة وتحديد أهدافهم، سواء صيغت لهم ولقنوها لضمان انقيادهم أو صاغوها بأنفسهم وأقنعوا الآخرين بمشاركتهم إياها. بيد أننا نعود ونؤكد أن بعض هذه العناصر كانت ذات أثر كبير وواضح في تحدي الدوافع والأهداف ، بينما كانت عناصر أخرى أقل تأثيرًا، قلة تقترب أحيانا من درجة العدم.

وأخيرًا نصل إلى الحالة النيجيرية في محاولتنا لتحديد الدوافع والأهداف التي أقحمت العسكريين في السياسية في ذلك البلد الإسلامي الواقع في أقصى الغرب بالنسبة لعالمنا الإسلامي.

كنت قد أشرت - في ملاحظاتي الختامية على ما ورد في استعراض الحالة النيجيرية - إلى تفرد الدولة النيجيرية بأوضاع ومشكلات لا نجد مثلها في الدول الإسلامية التسع عشرة التي اقتحم فيها العسكريون ميدان النشاط السياسي. ومن غير تكرار لما سبق أن أوردناه نقول:

إنه بالنسبة للدوافع والأهداف ، فيما يخص نيجيريا ، توجد دوافع وأهداف مشتركة أو متشابهة كما توجد دوافع وأهداف لا تحظى باهتمام عام في مختلف المناطق النيجيرية ، بل ينحصر تبنيها والاهتمام بها في منطقة معينة دون غيرها من المناطق النيجيرية. فبالنسبة للأهداف المشتركة نجد:

١) كانت هناك رغبة وحرص في كل مناطق وأقاليم الدولة النيجيرية على إنهاء وإزالة الفساد المالي والإداري بكل تشعباته.

٢) وكانت هناك رغبة وحرص على تحسين الأوضاع الاقتصادية العامة للدولة، وتحسين ظروف حياة المواطنين ورفع المعاناة عنهم.

٣) وكانت هناك رغبة في تقوية الدولة النيجيرية ورفع شأنها ، لكن هذا الموقف والتوجه الذي يترتب عليه كان ضعيفا لدى الشخص الواحد (عسكريا كان أو مدنيا) ، كما كان ضعيفا من حيث انتشاره بين رجال الجيش أو بين المدنيين على السواء ، كما كان ضعيفا من حيث انتشاره في المناطق النيجيرية.

أما الأهداف الإقليمية والخاصة فتتمثل في حرص أبناء كل إقليم ومجموعة عرقية على تعظيم حصة إقليمهم وكتلتهم العرقية من السلطة ، والسيطرة الاقتصادية ، والثقافية، على حساب الأقاليم والمجموعات العرقية الأخرى، واصطحاب الرغبة والحرص والعمل على إضعاف وإخضاع المناطق والكتل العرقية الأخرى.

الهوامش:

١- **وهذه الدول هي : أفغانستان ، إندونيسيا، إيران ، باكستان ، بنجلادش ، تركيا، تشاد ، الجزائر ، سوريا ، السودان ، الصومال ، الدولة العثمانية ، العراق ، غينيا ، مصر ، موريتانيا ، ليبيا ، النيجر ، نيجيريا ، اليمن .**

٢- الدكتور أرنست أ. رامزور، **تركيا الفتاة وثورة ١٩٠٨** ، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي (بيروت – نيويورك : دار مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، ١٩٦٠) ، ص ٥٠.

3- George M. Haddad, **Revolutions and Military Rule in the Middle East** (New York: Robert Speller & Sons. Publishers,Inc., First ed., 1965), p. 49.

4- - Haddad, p.50.

5- **Ibid**, pp.51-2.

٦- رامزور ، ص ١١٩.

7- Haddad, p. 52.

8- **Ibid**, pp.52-53.

٩- أسعد داغر ، **مذكراتي على هامش القضية العربية** (القاهرة : دار القاهرة للطباعة ، د.ت.) ، ص ٣١ ؛ وأسعد داغر معاصر للأحداث ، وكان في تلك الفترة في استانبول، وعلى صلة بكثير من الشخصيات العربية.

١٠- جريدة لسان الحال ، عدد (٦٠٠٠) : الجمعة ٢٣ نيسان (أبريل) ١٩٠٩.

١١- الدكتور أحمد قدري ، ص ٩ – ١٠.

١٢- جريدة لبنان (أسبوعية)، العدد رقم ٨٠٤ ، ٥ ربيعا ثاني ١٣٢٦هـ - ١٣و١٩٠٩/٤/٢٦م.

١٣- كما وصفها أسعد داغر الذي كان في استانبول آنذاك ، أنظر أسعد داغر ، **مذكراتي على هامش القضية العربية ، ص ٣١.**

١٤- داغر ، مرجع سابق ، ص ٣٤؛ وتاريخ ٣١ آذار الذي أورده أسعد داغر متبعا تقويم الكنيسة اليونانية ، يساوي ١٣نيسان(أبريل).

١٥- **جريدة المقطم** ، العدد رقم ٦١٠٣ الصادر يوم الثلاثاء ١٩٠٩/٤/٢٧، ص ٥.

16- Philip Mansel, Constantinople, City of the World's Desire (London: Penguin GroupK 1997), p. 352.

17- Haddad, pp.53-54.

18- **Ibid.**, pp. 55-56.

19- George Antonius, **The Arab Awakening**. pp. 106-107.

٢٠- أحمد عزت الأعظمي ، **القضية العربية** : **أسبابها ، مقدماتها ، تطوراتها ، ونتائجها** (بغداد : مطبعة الشعب ، ١٣٤٩/١٩٣١م)، ص١٠٩.

وقد كان الأعظمي يعيش في استانبول وقت الأحداث ، وكان من مؤسسي (جمعية المنتدى الأدبي) ، الجمعية الثقافية السياسية العربية في العاصمة العثمانية سنة ١٩٠٩، كما أنه كان يصدر ويشرف على مجلة المنتدى الأدبي التي تمثل الجمعية.

21- Haddad, pp. 55-56.

22- Mansel, p. 364.

23- Haddad, p. 56.

24- Mansel, P.372.

25- **Ibid.**, p. 377.

26- **Ibid.**, p. 378.

27- ZEINE. N. ZEINE, **The Emergence of Arab Nationalism, with a background study of Arab-Turkish Relations in the Near East** (Beirut: Khayats,1966),pp.89-93

٢٨- رامزور ، ص ٥٠.

٢٩- للاطلاع على محاولات رامزور لنفي الصفة الماسونية عن الجمعية راجع كتابه عن تركيا الفتاة ، ص ١٢٢-١٢٧.

30- A report from the British Consul in Beirut, dated 6 (or 8) August 1908, addressed to Sir Gerard A.Lowther,K.C.M.G. etc., H.M. Ambassador, Constantinople.

وهذه الوثيقة محفوظة في الأرشيف البريطاني، وقد نشرتها مؤسسة Archives Edition ضمن المجلد الأول من مجموعة

31- **Arab Dissident Movements 1905 – 1955.** pp. 25-26.

32- Major N.N. E. BRAY, **MESOPOTAMIA, CAUSES OF UNREST.- REPORT No. II**, by Major N.N.E. Bray, M.C., Special Intelligence Officer Attached to Political Department, India Office, Arab Dissident Movements, Archives Edition, Vol.I, pp.644-657, quoted from p.50.

ويلاحظ الاختصار في عبارات هذا الجزء من التقرير، حيث إن الرائد براي اكتفى بإدخال ملاحظاته اليومية في التقرير في القسم الذي خصصه للحديث عن جمعية الاتحاد والترقي، طلبا للاختصار.

33- Philip Mansel, **Constantinople, City of the World's Desire, 1453-1924**, (London:1997),p.352.

٣٤- صار أحمد رضا باشا هذا رئيسًا لمجلس المبعوثان (النواب) العثماني بعد استعادته سنة ١٩٠٨.

35- Seton-Watson, **The Rise of Nationality in the Balkans** (London:1917),pp. 135-136.

٣٦- رامزور ، ص ١١٧-١١٨.

٣٧- **المصدر نفسه** ، ص ١١٨.

٣٨- **المصدر نفسه** ، ص ١٢٠.

٣٩- إذن الضباط من ذوي الرتب العالية كانوا موالين لمن قبل أن يؤسس فرعا للجمعية في سلانيك.

٤٠- **المصدر نفسه**، ص ١٢١.

٤١- الصحف اللبنانية التي ذكرنا رحبت بانقلاب ١٩٠٨-١٩٠٩، وامتدحت الاتحاديين بإسراف شديد في

المديح لكنها عارضت فكرة إرسال نواب لبنانيين إلى مجلس المبعوثان العثماني بحجة أن للبنان نظامه الخاص ، نظام المتصرفية؛ ولذا "لم يقبل اللبنانيون على الاشتراك بأعمال الدول مخافة أن يبيد الاشتراك نظامهم ..." لبنان (أسبوعية) ، العدد رقم (٧٨٧) ، ٨و ٢١ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٠٨، ص ١.؛ كذلك ذهبت جريدة البيرق إلى أن القسم الأكبر من اللبنانيين يرى: "عدم وجوب إرسال مندوبين من قبلهم إلى مجلس المبعوثين، وقد تألفت في كل أقضية لبنان لجان لمقاومة هذا المبدأ... " **البيرق** ، العدد رقم (٦)، ١٠ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٠٨، ص ٦. ويبدو أن الرأي الآخر قد تم تبنيه وأرسل نواب لبنانيون إلى اسطمبول؛ (انظر: **البيرق** ، عدد (١١)، السبت ١٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٠٨، ص ١-٣.

42- Mansel, p. 357.

٤٣- أسعد داغر ، ص ٥٠.

44- George E. Kirk, **A Short History of the Middle East**, (London: Methuen & Co. Ltd.), p. 122.

٤٥- أحمد عزت الأعظمي، جزء ١، ص ١٠٢-١٠٥.

٤٦- **المصدر نفسه** والصفحات ذاتها.

٤٧- **المصدر نفسه**، ص ١٠١-١٠٢.

٤٨- المصدر نفسه ، ص ٩٨.

٤٩- جريدة البيرق ، العدد رقم (١٠) ، ١٩٠٨/١١/٧، ص ٦-٧. ، والبرنس صباح الدين من العائلة العثمانية المالكة وكان مشبعا بالأفكار الفرنسية هو وأبوه الداماد محمود باشا، وقد هرب به أبوه من اسطمبول إلى فرنسا، فلما انتصر الاتحاديون عاد إلى وطنه.

٥٠- محمد عزة دروزة ، حول الحركة العربية ، جزء ١-٢ (صيدا ، د.ن، ١٩٥٠) ، ص ١٧.

٥١- **الأعظمي**، ج ١ ، ص ١٠٩.

٥٢- الدكتور أحمد قدري ، ص ٧.

٥٣- **المصدر نفسه**، ص ١١.

٥٤- داغر ، ص ٣٧.

55- George Antonius, pp. 110-111.

56- Ibid., p. 119; George Kirk, p. 122.

57- **Ibid.**, pp. 118-119.

٥٨- داغر، مرجع سابق، ص ١٥٠؛ و Antonius, p. 118.

59- Antonius, p.118.

٦٠- داغر، مرجع سابق، ص ٥٥.

٦١- داغر ، مرجع سابق، ص ٥٢.

62- Kirk, p. 124-125.

٦٣- للاطلاع على شيء من التفاصيل حول هذه الموضوعات يراجع:

George Antonius, pp.126-150, 184-196.

64- **Arab Dissident Movements 1905 - 1955**, vol. I, p.151.

65- **Ibid.**, p.244.

66- **Ibid.**, 267.

67- **Ibid.**, p. 268.

٦٨- وهذا التقرير منشور في مجموعة **Arab Dissident Movements,** Vol.I, p.723.

٦٩- مير بصري ، **أعلام السياسة في العراق الحديث** ، (لندن : رياض الريس للكتب والنشر، د.ت.) ،ص ص١٢٦-١٢٧، وانظر أيضاً: ناجي شوكت،أوراق ناجي شوكت(رسائل ووثائق)، دراسة في تاريخ العراق الحديث والمعاصر، تحقيق الدكتور. محمد انيس والدكتور محمد الزبيدي(.بغداد : مطبعة الجامعة، ١٩٧٧م)، ص ١٣١ ـ ١٣٦ .

٧٠- أعتقد أنه بمجرد سيطرة جماعة الاتحاد والترقي على السلطة وعزلهم السلطان سنة ١٩٠٩ وتركيزهم على سياسة التتريك لم يعد للدولة العثمانية وجود واقعي ، بل كان استمرارها من حيث الشكل فقط، ولذا استعملت تسمية "تركيا".

٧١- لنشوفسكي ، **الشرق الأوسط . . .**، حزء ١ ، ص ١٤٥-١٦١؛ وانظر أيضا :

Frederic W. Frey, "Patterns of Elite Politics in Turkey," **Plitical Elites in the Middle East,** ed.George Lenczowski (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research,1979), pp. 49-50.

72- Bernard Lewis, **The Shaping of the Modern Middle East** (New York, Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 113.

73- Erik J. Zurcher, **Turkey, A Modern** History (London - New York: I.B.Tauris & Co. Ltd.,1994), p. 215.

74- **Ibid.**, p. 215.

٧٥- چورج لنشوفسكي ، **الشرق الأوسط في الشئون العالمية**، ترجمة جعفر خياط (بغداد : دار الكشاف فرع العراق، بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين د.ت.)، جزء ١ ، ص ٢١٨؛ وانظر أيضا :.Zurcker, pp. 233-234.

76- Zurcher, p.242.

77- Berch Berberoglu, **Turkey in Crisis, From State Capitalism to New Colonialism** (London: jZed Press, 1982), p. 81.

٧٨- نقصد بذلك من يسمون أنفسهم بالعلمانيين، ويكسرون العين ويسكنون اللام؛ فأصل اللفظة، كما هو معروف للكثيرين ترجمة لكلمة Secular الإنجليزية أو Laic الفرنسية، وكليهما تعني (دنيوي ، غير ديني) لكن المترجمين العرب رأوا أن كلمة "دنيوي" تحمل معنى غير حسن في المجتمعات الإسلامية، فاستبدلوا النسبة إلى الدنيا بالنسبة إلى العالم، فجعلوها "عالماني"، ثم خففوها إلى "علماني"، بفتح العين واللام. لكن بعض المتذاكين منهم استحسنوا أن ينسبوها إلى العلم ، فكسروا العين وسكنوا اللام.

٧٩- لنشوفسكي، جزء ١، ص ٢١٦-٢١٧.

80- Sencer Ayata, "Patronage, Party, and State: The Politisization of Islam in Turkey," **Middle East Journal**, Vol. 50, No. 1, Winter 1996, p43.

81- Zurcher, p.255.

82- **Ibid.**

قارن مع George M. Hadd.p.121 الذي يرى أن المخالفة الرئيسية للأكاديميين ، والتي لم تذكر ، هو قربهم من نظام مندريس.

83- **Ibid.**, pp. 259-260.

84- Frey, pp. 52-53.

85- **Ibid.**, p. 53.

86- Alain Gresh, "Turkish-Israeli-Syrian Relations and their Impact on the Middle East, **Middle East Journal**, Vol. 52, No. 2, Spring 1998, pp. 190-191.

87- Philip Mansel, p.381.

88- **Ibid.**, p 387.

89- **Ibid.**, pp.387-389.

هذا بينما ذكر فراي أن الجنرال مصطفى كمال هرب من استانبول متوجها إلى سمسون بعد أن انتزع منصب المفتش العام لجيش شمال الأناضول أنظر .Frey, pp. 48-49

90- Bernard Lewis,**The Shaping. . .**, p. 112.

91- **Ibid.**, pp. 112-113.

92- **Ibid.**

93- British Intelligenece Documents published in **Arab Dissident Movements**, vol.I. p. 560.

94- Ibid., p. 652.

95- Ibid., p. 656

96- Ibid., p. 656.

97- Ibid., p.651.

98- Ibid., p.651.

99- Ibid., p. 651.

100- Ibid., p. 650.

١٠١- الدكتور نزار توفيق سلطان الحسو ، **الصراع على السلطة في العراق الملكي** ، (بغداد : مكتبة الكندي ، د.ت.) وص٦٩.

102- Majid Khadduri, **Independent Iraq, A Study in the Iraqi Politics since 1932,** (London, New York: Oxford University Press, 1951), pp. 78 – 80.

١٠٣- انظر: الدكتور عبدالله أبو عزة ، **الخليج العربي في العصر الإسلامي، دراسة تاريخية وحضارية**، (الكويت:

١٠٤- مكتبة الفلاح، ٢٠٠١)، ص ٣٠٠-٣٠٨، ٣٢٢-٣٤.

١٠٥- **المصدر نفسه** ، ص ٥٥٩-٥٦٤.

١٠٦- الدكتور علي الوردي ، **لمحات إجتماعية من تاريخ العراق الحديث** (بغداد : مطبعة الإرشاد،

١٩٦٩)، ص ٢١.

١٠٧- **المصدر نفسه** ، الجزء الأول ، ص ١٧-٢٢.

108- Lord Birdwood, **Nuri As-Said**, A Study in Arab Leadership (London: Cassell,n.d.), p. 9.

١٠٩- مير بصري، أعلام السياسة **في العراق الحديث** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر ، د.ت.) ، ص ١٢٦-١٤٥.

١١٠- ناجي شوكت ، **أوراق ناجي شوكت** ، ص ١١٦ ـ ١٢٠.

111- Majid Khadduri, pp. 76 – 78.

١١٢- مير بصري ، مرجع سابق، ص ١٨١.

١١٣- جورج لنشوفسكي ، الشرق الأوسط، مرجع سابق ، الجزء الثاني، ص٣٣٩-٣٤٢.

١١٤- يراجع ما كتبته الدكتورة رجاء حسين حسني الخطاب، **تأسيس الجيش العراقي وتطور دوره السياسي** (بغداد: كلية الآداب، جامعة بغداد، د.ت) ، ص ١٧٨ - ١٨٢.

١١٥- المصدر نفسه ، جزء ٢ ، ص٣٤٣ ـ ٣٤٥، وانظر كذلك :

Majid Khadduri, Independent Iraq, pp.155-201.

١١٦- للاطلاع على تفاصيل أوسع عن العمليات العسكرية بين الجيش العراقي والقوات البريطانية، انظر د. وليد محمد سعيد الأعظمي، **انتفاضة رشيد عالي الكيلاني والحرب العراقية -البريطانية ١٩٤١** (بغداد : د.ن، ١٩٨٧)، ص ٨٩ - ١١٨.

117- Majid Khadduri, Republican Iraq, pp. 15-18.

118- Ibid., pp. 26 – 30.

119- Ibid., pp. 64-65.

120- Ibid., pp.62-63.

121- Helen Chapin Metz, ed. **Nigeria : A Country Study,** University of Pennsylvania Digital Library Internet Site visited at 20.40 hours on July 9, 2001.

122- Stephen Wright , **Nigeria : Struggle for Stability and Status** , (Westview Press),p. 9

123- **Ibid.**, p. 4.

١٢٤- امباي لو ، **إشكالية انتقال السلطة في أفريقيا (مع التطبيق على نيجيريا)** ، جامعة أفريقيا العالمية ، مركز البحوث والدراسات الأفريقية، الطبعة الأولى يناير ١٩٩٨، ٢٤٨.

١٢٥- الدكتور عبد الملك عوده، "الحرب الأهلية في نيجيريا" ، **مجلة السياسة الدولية**، العدد (١٠)، ١٩٦٧، ص ٩٣٠/٣٨.

126- Wright, p 72; see also: امباي لو ، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠

١٢٧- الدكتور عبدالملك عوده ، مرجع سابق ، ص ٢٢-٢٣

١٢٨- الدكتور عبد الملك عوده ، "القوات المسلحة والثورات الأفريقية" ، **مجلة السياسة الدولية** (١٩٦٦) ، عدد رقم (٤)،أبريل ، ص ٢٤.

١٢٩- **المصدر نفسه** والصفحة ذاتها.

١٣٠- **المصدر نفسه** ، والصفحة ذاتها.

١٣١- **المصدر نفسه** ، ص ٢٤-٢٥.

132- Metz, visited at 22.45 hours on 10.7.2001.

133- **Ibid.**

134- Ibid, site visited at 22.50 hours, on 10.7.2001.

١٣٥- أمباي لو ، ص. ٢٤٩ .

136- Metz, site visited at 22.55 hours on 10.7.2001.

١٣٧- الدكتور عبدالملك عوده ، "الحرب الأهلية في نيجيريا" ، **مجلة السياسة الدولية**، العدد (١٠) ١٩٦٧، ص ٢٥ (٦١٧).

138- Metz, **Nigeria: A Country Study**, Site visted at 21.55 hours, on 13.7.2001.

139- Wright, p. 73.

140- **Ibid.**

141- Stephen Wright, p. 74.

142- Helen Metz, (ed.), **Nigeria: A Country Study**, Site visited at 22.25 hours, on 13.7.2001.

143- Metz, site visited at 22.20 hours, on 14.7.2001.

144- Wright, pp. 75-76.

١٤٥- أمباي لو ، ص ٢٧٤ .

146- Wright, p. 76.

147- **Ibid**.

148- Larry Diamond, "Nigeria Between Dictatorship and Democaracy". p. 201.

149- See Rotimi T. Subero, "Can Nigeria's New Democracy Survive?", **Current History, A Journal of Contemporary World Affairs**, May 2001. p.209.

والدكتور روتيمي ت. سوبيرو يعمل استاذا للعلوم السياسية في جامعة إيادان النيجيرية.

150- **Abuja Mirror**, July 26 – August 1, 2000, Internet website visited at 03.30 a.m., 16 July 2001.

151- Rotimi T. Subero, p. 212.

وانظر أيضا جريدة **Today Newspaper** النيجيرية ، عدد ٧/٣٠ – ٢٠٠٠/٨/٥م ففيه تقارير ومقالات مشابهة.

١٥٢- يرجى الرجوع إلى الصفحات ١٠،١١،١٢في الفقرة الخاصة بالجمهورية التركية، لمزيد من التفاصيل وتبين المصادر.

مصادر ومراجع مختارة

١- الأعظمي، أحمد عزت ، القضية العربية: أسبابها ، مقدماتها، تطوراتها ، ونتائجها. بغداد: مطبعة الشعب، ١٩٣١/١٣٤٩.

٢- الأعظمي ، الدكتور محمد سعيد. انتفاضة رشيد عالي الكيلاني والحرب العراقية – البريطانية ١٩٤١ بغداد : ١٩٨٧.

٣- أمباي لو ، **إشكالية انتقال السلطة في أفريقيا ، مع التطبيق على نيجيريا**، (الخرطوم: جامعة أفريقيا العالمية، مركز البحوث والدراسات الأفريقية ، ١٩٩٨.)

٤- بصري، مير ، **أعلام السياسة في العراق الحديث** (لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر)

٥- دروزة ، محمد عزة ، **حول الحركة العربية** ، جزآن ، صيدا : ١٩٥٠.

٦- داغر، أسعد ، مذكراتي على هامش القضية العربية (القاهرة: دار القاهرة للطباعة ، د.ت.)

٧- الحسو ، الدكتور نزار توفيق سلطان، الصراع على السلطة في العراق الملكي ، دراسة تحليلية في الإدارة السياسية، (بغداد: مكتبة الكندي ، ١٩٨٤).

٨- الخطاب ، الدكتورة رجاء حسين حسني. تأسيس الجيش العراقي وتطور دوره السياسي من ١٩٢١–١٩٤١.

بغداد : كلية الآداب ، جامعة بغداد، د.ت.

٩- رامزور، الدكتور آرنست ، تركيا وثورة ١٩٠٨، تر. الدكتور صالح أحمد العلي (بيروت – نيويورك: دار مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، ١٩٦٠)

١٠- شوكت، ناجي . أوراق ناجي شوكت ، رسائل ووثائق ، دراسة في تاريخ العراق الحديث والمعاصر، تقديم وتحقيق الدكتور محمد أنيس، والدكتور محمد حسين الزبيدي (بغداد: مطبعة الجامعة، ١٩٧٧).

١١- فوزي ، أحمد. ثورة ١٤ رمضان ، القاهرة : دار الكتاب العربي بمصر ، محمد حلمي المنياوي، القاهرة – الإسكندرية، ١٩٦٣.

١٢- قدري، الدكتور أحمد ، مذكراتي عن الثورة العربية ، دمشق: مطابع ابن زيدون ، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.

١٣- لنشوفسكي ، جورج . الشرق الأوسط في الشئون العالمية ، تر. جعفر خياط ، جزآن (بغداد: دار الكشاف للطباعة والنشر والتوزيع، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، نيويورك ، د.ت)

14- **Arab Dissident Movements.** A Collection of Documents from the British ArchivesPublic Record Office and Branches) edited by A.L.P. Burdett, and published by Archives Edition, Vols. I-IV, 1996.

15- Antonius , George. **The Arab Awakening** (New York: Capricon Books, 1965)

16- Berberoglu. Berch. Turkey in Crisis. From State Capitalism to New-colonialism (London: Zed Press, 1982)

17- Birdwood. Lord. Nuri As-Said: A Study in Arab Leadership (London: Cassell)

18- Fisher, Sydney Nettleton, (ed.), The Military in the Middle East, Problems in Society **and Government** (Columbus: Ohio State University Press, 1963.

19- Fisher, Sydney Nettleton"The Role of the Military in Society and Government in

"Turkey **The Military in the Middle East**. Columbus: Ohio State University Press, 1963 pp.21–40.

20-Frfey, Frederick W. "Patterns of Elite Politics in Turkey." **Political Elites in the Middle East**, Editied by George Lenczowski. Washignton, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1979, pp.41-82.

21-Haddad, George M.**Revolutions and Military Rule in the Middle East** (New York: Robert Speller & sons, Publishers, Inc., First ed. 1965,p49.

22-Kerr, Malcolm. **The Arab Cold War 1958-1964: A Study of Ideology in Politics.** London: Oxford Univerrsity Press, Issued under the Auspices of the Royal Institute Of International Affairs, 1965.

23-khadduri, Majid. Independent Iraq, A Study in Iraqi Politics since 1932.

London: Oxford University Press, Issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs, 1951.

24-khadduri, Majid Republican Iraq, A Study of 'Iraqi Politics Since the Revolution

of 1985 (London, New York: Oxford University Press, 1969).

25-khadduri, Majid "The Role of the Militery in Iraqi Society," **The Military in the Middle East, Problem in Society and Government**, Ed. By Sydney Nettleton Fisher. Columbus: Ohio State University Press, 1963, pp. 41-5[

26-Kirk , George E. **A Short History of the Middle East** (London: Methuen & Co. Ltd. , 1957)

27-Lenczowski, George, (ed.) **Politcal Elites in the Middle East**: Washington. D.C.: American for Public Policy Research, 1979.

28-Lewis, Bernard. **The Emergence of Modern Turkey**, London: Oxford Univerrsity Press, Issued under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs, 1961.

29- **The Shaping of the Modern Middle East**, New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.

30-Mansel, Philip, **Constantinople, City of the World's Desire, 1453-1924** (London:1997)

31-Seton-Watson, R.W. **The Rise of Nationality in the Balkans** (London: Constable and Company Limited, 1917)

32-Waldemar J. Gallman, **Iraq under General Nuri. My Recollections of Nuri al-Said, 1954-1958** (Baltimore: The John Hopkins Press)

33-Wright, Stephen. **Nigeria Struggle for Stability and Status**. West View Press.

34-Zeine, Zeine N. **The Emergence of Arab Nationalism, with a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East** (Beirut: Khayat's, 1966)

35-Zurcher , Erick J., **Turkey, A Modern History** (London, New York: I.B. Tauris & Co Ltd.,1994)

الدوريات والصحف:

٣٦- الدكتور عبدالملك عودة. "القوات المسلحة والثورات الأفريقية"، **مجلة السياسة الدولية**، العدد رقم ٤ (أبريل) ١٩٦٦ ،ص٦-٢٧.

٣٧- الدكتور عبدالملك عودة "الحرب الأهلية في نيجيريا"، **مجلة السياسة الدولية** ، العدد (١٠) ١٩٦٧، ص ٢٠.

٣٨- الدكتور عبدالملك عودة "هزيمة الانفصالية في نيجيريا"، **مجلة السياسة الدولية**، العدد ٢٠ (أبريل) ١٩٧٠، ص ١٠٦-٢١٥.

٣٩- جريدة لسان الحال ، بيروت، مجموعة أعداد صادرة سنة ١٩٠٨ و ١٩٠٩م.

٤٠- جريدة لبنان (أسبوعية)، بيروت ، مجموعة أعداد صادرة ١٩٠٨ و ١٩٠٩م.

٤١-جريدة المقطم، القاهرة ،مجموعة أعداد صادرة ١٩٠٨ و ١٩٠٩م .

٤٢- جريدة البيرق، بيروت، مجموعة أعداد صادرة ١٩٠٨ و ١٩٠٩م.

43-Diamond, Larry. "Nigeria between Dictatorship and Democracy." **Current History, A World Affairs Journal**, May, 1987.

44-Gresh, Alain. "Turkish Israeli-Syrian Relations." **The Middle East Journal**. vol.52, No.2, Spring 1998.

45-Suberu, Rotimi. "Can Nigeria's New Democracy Survive?". **Current History, A Journal of Contemporary World Affairs**. May 2001.

فهرس عام للكتب الستة

الكتاب الأول

مقدمة: لحظات ومآلات الإصلاح في الأمة الإسلامية
نحو محاولة جديدة للإصلاح؟ د. طه جابر العلوانى
تقديم العدد : د. نادية محمود مصطفى
تصدير الكتاب الأول :
حول مفهوم الأمة فى قرن: نقد تراكمي مقارن : د. سيد عمر
إمكانيات الأمة : الرؤية الكلية بين القدرات المحتملة والفاعلية الراهنة:
د. عبد المجيد فراج
سكان العالم الإسلامى فى القرن العشرين: د. عبد السلام نوير
القدرات والإمكانات العسكرية فى العالم الإسلامى: د. زكريا حسين
الإمكانيات الاقتصادية للعالم الإسلامى:
بين خصائص الواقع ومتطلبات الاقتصاد الإسلامى أ. مصطفى دسوقى كسبة
الملحق الإحصائي: مؤشرات التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي
أ. مصطفى دسوقي كسبة
ملاحق: التعريف بدول منظمة المؤتمر الإسلامي
خرائط

الكتاب الثانى

تصدير :
اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فى قرن: د. مصطفى منجود
تعليم الأمة فى القرن العشرين : د. سعيد إسماعيل على

تطور الخبرات الثقافية فى العالم الإسلامى عبر القرن:
د. عبد العزيز عثمان التويجرى
الفلسفة العربية فى مائة عام: إشكاليات ومناهج ومعوقات وآفاق:
د. أبو يعرب المرزوقى
الفقه الإسلامى والتغيير القانونى فى البلاد الإسلامية فى القرن العشرين:
د. محمد أحمد سراج
حقوق الإنسان فى الإسلام: أفكار من واقع القرن العشرين د. أحمد حسن الرشيدى
المرأة المسلمة بين قرنين: الإنجازات والتحديات د. أمانى صالح
مستقبلنا بين التجديد الإسلامى والحداثة الغربية د. محمد عمارة
من حوارات القرن. . . دراسة حالة: مصر د.عماد شاهين

الكتاب الثالث

تصدير
الصراع الإنكليزى - الفرنسى على مصير الشرق العربى: من مسألة الاتحاد المصرى - السورى إلى مسألة الخلافة دراسة وثائق الدبلوماسية الفرنسية (١٩١٢-١٩١٥) : د. وجيه الكوثرانى
إفريقيا قارة الإسلام: انتشار الإسلام فى إفريقيا فى القرن العشرين
د. حورية توفيق مجاهد
الإسلام والمسلمون فى إفريقيا: من الإرث الاستعمارى إلى تحديات العولمة
د. حمدى عبد الرحمن حسن - د. محمد عاشور مهدى
تركيا: أزمة الهوية من سقوط الخلافة إلى الترشيح
لعضوية الاتحاد الأوربى: د. جلال عبد الله معوض
التغيير السياسى فى إيران: ما بين المتغيرات والقضايا : د. باكينام الشرقاوى
إندونيسيا: من الاستقلال إلى مخاطر التفكيك د. محى الدين قاسم
الإسلام والسياسة الخارجية المصرية:
دراسة فى نمط العلاقة وتفسيرها وتقويمها د. نادية محمود مصطفى
القدس أمجد جبريل

الكتاب الرابع

تصدير

الممارسات السياسية للحركات الإسلامية: بين مقاومة الاستعمار

والتعامل مع النظم السياسية المعاصرة د. علا عبد العزيز أبو زيد

الإسلام والسياسة فى (الوطن العربى) خلال القرن العشرين

د. حسنين توفيق إبراهيم

الملامح العامة للعمل الأهلى الإسلامى فى القرن العشرين

أ. هشام جعفر

الأزهر فى قرن د. ماجدة صالح

الجامع الأعظم: الزيتونة فى القرن الرابع عشر الهجرى أ. منير الكمنتر بن الكيلانى

الحوزة الإيرانية بقم د. محمد على آذر شيب

تحولات نظام الأوقاف: مائة عام من محاولات الهدم وتجارب الإصلاح

د. داهى الفاضلى

حول دور العسكريين فى القرن العشرين

د. عبد الله محمد أبو عزة

الكتاب الخامس

تصدير

نحو فقه جديد للأقليات د. جمال الدين عطية

مشكلات التعددية الدينية والإثنية فى جنوب السودان

د. حمدى عبد الرحمن حسن – د. محمد عاشور مهدى

نيجيريا: قضايا وتحديات التعايش فى مجتمع تعددى

د. صبحى قنصوة

البربر فى المغرب العربى: تحديات قرن أ. نايل شامة

الأكراد: قومية مجزأة، المشكلات والتحديات أ. أشرف نبيه الشريف

الخلاف السنى – الشيعى ومحاولات التقريب بين المذاهب
فى القرن العشرين د. محمد على آذر شيب
المسلمون فى شمال القوقاز: من الإرث الروسى القيصرى إلى
ما بعد الحرب الباردة أ. أحمد عبد الحافظ
تطور وضع مسلمى البلقان: من تصفية الميراث العثمانى
إلى ما بعد الحرب الباردة د. محمد الأرناؤوط
الجماعة المسلمة فى الهند خلال قرن د. جلال السعيد الحفناوى
المسلمون فى ألمانيا عبر محطات القرن الميلادى العشرين أ. نبيل شبيب

الكتاب السادس

تصدير
التحديات السياسية الحضارية فى العالم الإسلامى
مع إشارة للتحديات السياسية الداخلية د. سيف الدين عبد الفتاح
التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامى:
بروز الأبعاد الحضارية والثقافية د. نادية محمود مصطفى
الصهيونية فى مائة عام: د. عبد الوهاب المسيرى
الظاهرة الانتفاضية: دراسة فى النموذج الفلسطينى: (١٨٨١-٢٠٠١)
أ. بشير سعيد أبو القرايا
الإسلام وحضارة عصر المعلومات: د. حازم حسنى
الدراسات المستقبلية فى عالم المسلمين بين نهاية التاريخ:
(عمر أمة الإسلام) وصدام النبوءات، دراسة نقدية من منظور السنن
د. سيف الدين عبد الفتاح
خاتمة قرن... فاتحة قرن د. سيف الدين عبد الفتاح

هذه الحولية

أمتى فى العالم

* تحدد مناطق الاهتمام والمجال الحيوى لها العوالم المتنوعة عالم الأحداث والأفكار والأشخاص والرموز المرتبط بعالم المسلمين.
* وتحيى معنى الأمة كوحدة تحليل، وليس معنى ذلك تخطى الواقع أو القفز عليه بل هو تعبير عن افتقاد معنى الأمة الجامعة، الأمة نسق جامع بين الجماعة الوطنية ووحدات الانتماء الفرعى الحاضنة والتى تعنى تفعيل وتوظيف هذه التكوينات المتنوعة فى خدمة المصالح والأهداف الكبرى والمقاصد الكلية التى تصب فى فاعلية الكيان وعافيته.
* وتعنى أن الأمة الإسلامية دائمًا فى قلب العالم سواء فى مرحلة نموها وقوتها ووحدتها وصعودها أو سواء فى مرحلة جمودها وتخلفها وضعفها وتجزئتها، وإذا كانت المراحل المتعاقبة من تاريخ الأمة تبرز التطور فى هذا الوضع المحورى ، سواء كانت الأمة شاهدة أو مشهودة، فإن المرحلة الراهنة من تاريخ الأمة فى نهاية القرن العشرين بعد انتهاء الحرب البارد تمثل مرحلة من مراحل إعادة تشكيل مناطق هذه الأمة والعلاقات فيما بينها والعلاقات بينها وبين بقية العالم.
* وتتبصر هذه المرحلة من إعادة التشكيل باعتبارها حلقة من حلقات سابقة فى مسلسل التحول من الشهود إلى المشهودية خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والتى مارس فيها «الخارج» «والآخر» أو «الغير» تأثيراته على الأمة وبصورة متصاعدة، لا تعكس فقط ما أضحى عليه «الخارج» من قوة ومكنة، ولكن ما أضحى غليه الداخل من ضعف ووهن.

* * *

تعريف بالمركز



* تم تأسيس مركز الحضارة للدراسات السياسية فى ديسمبر ١٩٩٧ ليقوم على تنف[illegible] تتكون من عدة مستويات ، وغايتها الأولى إصدار سلسلة من الكتب والدراسات فى ال[illegible] تهتم بقضايا الأمة الإسلامية وهمومها.
* ويهدف لتحقيق التواصل والتفاعل بين اتجاهات [illegible] جميعًا الحر[illegible] مصالح الأمة العربية والإسلامية ، ويغطى م[illegible] بعالم المسلم[illegible]
* يأمل المركز مد جسور التعاون والتفاعل مع مفكرينا وعلمائنا فى كافة التخصص[illegible] إلى تعبئة الجهود البحثية لجيل الشباب من الباحثين، واستكتابهم فى موضوعات تتعلق بقضايا عالم المسلمين مع إتاحة الفرصة لهم للاستفادة من تجربة [illegible]
* تعتبر هذه الحولية «أمتى فى العالم» باكورة إنتاج المركز.

